تنقيح الأصول

الجزء الأول

تقرير أبحاث أستاذنا الأعظم العلامة الإمام
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي
الإمام الخميني قدس سره

تأليف
آية الله الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

تنقيح الأصول

الجزء الأول

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلّامة الأفخم

آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدس سره

تأليف

آية الله الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي دام ظله

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

هوية الكتاب

* اسم الكتاب : تنقيح الأصول (ج ١) *
* المؤلف : حسين التقوي الإشتهاردي *
* تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره *
* سنة الطبع : خرداد ١٣٧٦ ـ محرم الحرام ١٤١٨ *
* الطبعة : الأولىٰ *
* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *
* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *
* السعر : ٧٨٠ ريال *

بمناسبة الذكرى السنوية لرحيل
القائد الكبير للثورة الاسلامية
ومؤسس الجمهورية الاسلامية في
ايران الإمام الخميني(س)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

والحمد لله على هدايته لدينه ، والتوفيق لما دعا إليه من سبيله ، وصلّى الله على خاتم أنبيائه سيّد الخلق ، والصادع بالحق ، البشير النذير ، السراج المنير ، الطُهر الطاهر ، والعلم الزاخر ، أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه وعلى آله أئمة الهدى ، ومصابيح الدجى ، والعروة الوثقى ، بهم نهتدي في الظلماء ، ونتسنّم ذروة العلياء .

وبعد : فقد سارت مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره الشريف سيراً حثيثاً ، وخطت خطوات واسعة جبارة ـ ومن أول يوم تأسيسها ولحدّ هذه الساعة ـ من أجل إحياء ونشر تراث الإسلام الأصيل ، والدين المحمّدي السامي الخالص ، المنبثق من النور المتألق ، والنابع من المعين الفيّاض المتدفّق ، الثر بالعطاء ، والمفعم بالرواء ، والمعطّر من أريج وحي السماء ، المتموج بالخيرات ، والمتوّج بالبركات، أعني به زعيم المسلمين ، وحامي المستضعفين ، وقائد الأحرار الرساليين ، وفخر الملّة ، مُحي علوم المرسلين ، والمقتفي نهج الأئمة الطاهرين ، سماحة آية الله العظمى الإمام السيّد روح الله الموسوي الخميني نوَّر الله تعالى مضجعه الشريف .

لقد كرَّس هذا الرجل العظيم حياته الزاهرة ، واستنفد وسعه ووجوده الطاهر ، للدفاع عن حياض الشريعة المقدّسة ، والذب عن حقيقة الدين ، وإرساء دعائم الرسالة الخالدة المباركة ، ووقف طويلاً بوجه طواغي الغي ، وأحزاب البدع ، وأعداء الحق ، وضواري الفتنة ، فركب الأهوال ، ونازل الأعداء ، بعزيمة جبّارة ، وهمة نافذة،

حتى ضعضع الله تعالى أركان أعدائه ، وأطاش سهامهم ، وردّهم بغيظهم على أعقابهم، لا يلوي آخرهم على أولهم .

نعم لقد كانت من نشاطات وأعمال مؤسستنا هذه ، نشر آثار وأفكار وبيانات وتأليفات سماحة السيّد الإمام الخميني قدس سره الشريف ، وأخراجها وبثها إلى عالم الثقافة والمعرفة بصورة رائعة ، وتحقيق علمي شيّق ، لينهل من ذلك رواد الحقيقة وطلابه ، وليقتبسوا من أنواره قبسات تضيء لهم مهيع الحق ومنهاجه الأصيل .

ولا يخفى فإنَّ الآثار العلمية الفقهية والأُصولية ـ على الخصوص ـ للسيّد الإمام قدس سره يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين :

أ ـ ما دوّنه السيّد الإمام قدس سره بقلمه الشريف ويده المباركة ، وهي كثيرة نذكر منها :

أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية .

مناهج الوصول إلى علم الأُصول .

كتاب الطهارة .

كتاب الخلل في الصلاة .

كتاب المكاسب المحرّمة .

تحرير الوسيلة .

كتاب البيع ، وغير ذلك .

ب ـ ما كتبه تلاميذ السيّد الإمام أيّدهم الله تعالى من تقريرات دروسه في علم الفقه وأُصوله ، وهي كثيرة أيضاً نذكر منها :

تقريرات آية الله الشيخ فاضل اللنكراني .

وتقريرات آية الله الشيخ جعفر السبحاني .

وتقريرات آية الله الشيخ محمّد واعظ زاده الخراساني .

وتقريرات آية الله الشيخ محمّد المؤمن .

وتقريرات آية الله السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنكرودي ، وغير ذلك .

وأما هذا الكتاب الماثل بين يديك ـ عزيزي القارئ ـ والموسوم بـ«تنقيح الأُصول» والمشتمل على دورة كاملة في علم أُصول الفقه ، وهي من أبحاث سماحة السيّد الإمام الخميني قدس سره والتي كان قد ألقاها على تلامذته العظام في مدينة قم المقدّسة عش آل محمّد عليهم السلام ، وهي بقلم علم من أعلام هذه الحوزة العلمية المباركة وهو سماحة آية الله المحقق الشيخ حسين نجل المغفور له آية الله الحاج الشيخ يحيى التقوي الاشتهاردي .

حياة المؤلف في سطور :

كان مولده الشريف في سنة ١٣٠٤ هـ. ش. في مدينة اشتهارد .

أخذ المقدّمات من والده سماحة آية الله الشيخ يحيى التقوي قدس سره ، وأنهى عنده كتاب (اللمعة) في الفقه ، وكتاب (القوانين) في الأُصول .

انتقل إلى مدينة قم المقدّسة للالتحاق بحوزتها العلمية المباركة في حدود سنة ١٣٢٤ هـ. ش.

درس السطوح وأتقنها على أيدي كبار العلماء أمثال : آية الله الشهيد الشيخ الصدوقي رضوان الله عليه ، وآية الله الشهيد الشيخ المطهري رضوان الله عليه ، وآية الله الشيخ آقا باقر البروجردي حفظه الله تعالى ، والمرحوم آية الله الشيخ المجاهدي التبريزي ، والمرحوم آية الله الشيخ عبدالجواد الإصفهاني ، والمرحوم آية الله الحاج آقا جواد الخندق آبادي ، وآية الله الميرزا علي أصغر الطهراني حفظه الله تعالى .

حضر درس الخارج عند آية الله العظمى السيّد حسين البروجردي قدس سره ، وعند سماحة آية الله العظمى الإمام السيّد الخميني قدس سره ، وسماحة آية الله العظمى السيّد

محمّدرضا الگلپايگاني قدس سره .

ومن سنة ١٣٣١ هـ . ش. الى سنة ١٣٤٠ هـ . ش. حضر درس الخارج عند سماحة الإمام الخميني قدس سره الشريف في علم أُصول الفقه ، وكان من ثمرته هذا الكتاب المبارك الذي نقدّمه والموسوم بـ «تنقيح الأُصول» .

منهجنا في تحقيق الكتاب :

١ ـ تقطيع نص الكتاب على المنهج المتداول في هذا الفن.

٢ ـ تخريج الآيات القرآنية المباركة وذلك بذكر السورة ورقم الآية .

٣ ـ تخريج الأحاديث والآثار الشريفة وعزوها إلى مصادرها .

٤ ـ تخريج أقوال العلماء من منابعها والإشارة إليها .

وفي الختام ندعو أصحاب الفضيلة من العلماء الأعلام وحجج الإسلام من الذين تشرّفوا بالحضور عند سماحة السيّد الإمام قدس سره الشريف ونهلوا من نميره المُترع ، أن يتفضلوا علينا بتزويدنا ما بحوزتهم من تقريرات وكتابات ومذكرات، أثبتوها من محضر درسه المبارك ، وسجلوها من إفاداته القدسية ، لتقوم المؤسسة بواجبها من نشرها وبثها ، ليعمّ نفعها ، وينعم المختصون بها ، وليستفيد منها طلاب الحوزات العلمية ، وتتبرك بها المؤسسات الثقافية ، ولهم منّا بذلك خالص المودة ، وفائق الامتنان . والحمد لله ربّ العالمين

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدّسة

رمضان المبارك ١٤١٧ هجري قمري

بهمن ١٣٧٥ هجري شمسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لمعرفته، وخصّنا بولايته، ووفّقنا لطاعته، والصلاةُ والسلامُ على خاتم رُسله، وأشرف خلقه، وأفضل بريّته، محمّد صلّى الله عليه وعلى آله المعصومين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعدُ : فهذا ما وصل إلى فهمي القاصر وذهني الفاتر من إفادات سيّدنا الأعظم، وأُستاذنا الأفخم، كهف المُستضعفين، وملجأ المسلمين، وقامع اُصول المُستكبرين، وهادم أبنية الظالمين: آية الله العظمى الحاجّ السيّد روح الله الموسوي الخميني قدّس سرّه، قرّرتُه تذكرة لنفسي ولمن يريد الرجوع إليه؛ ليكون ذخراً لي وله ﴿يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ﴾.

وسمّيتُه بـ «تنقيح الأُصول»، ورتّبتُه على مُقدّمةٍ وفصول :

المقدمة

وتشتمل على أُمور

الأمر الأوّل

في موضوع كل علم

كلّ علم عبارة عن عدة من القضايا دُوِّنت تدريجاً؛ لأغراض مُختلفة تشتركُ في ترتّب بعض الفوائد عليها. فالأحكامُ التصديقيّة من كلّ علم هو ذلك العلمُ بعينه، وليس من العلوم ما دُوِّنت جميع مسائله دفعةً واحدةً.

وربّما كانت الأغراض في تدوين مسائل علم واحدٍ مُختلفة، كنيل الجائزة من السلطان، ونحوه من الأغراض الدنيويّة والأُخرويّة الداعية إلى ذلك.

فعلم المنطق مثلاً عبارة عن عدّة من القضايا، دُوِّنت لأغراض مُختلفة مُشتركة في ترتّب فائدة واحدة عليها؛ بحسب الاعتبار والسِّنخ، وهي حفظ الفكر عن الخطأ، فوحدة تلك الفائدة اعتباريّة لا حقيقيّة؛ لتركّبها من الموضوع والمحمول.

فظهر ممّا ذكرنا فساد ما يظهر من بعضهم: من أنّ الغرض من كُلِّ علم أمر واحد[1]، وكأنّه التبس عليه الغرض بالفائدة المترتّبة على مسائله، فإنّها كما عرفت واحدة.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢١ ـ ٢٢، نهاية الأفكار ١: ١١ ـ ١٢.

ثمّ إنّ القضايا المبحوث عنها في العلوم، إمّا حقيقيّة كما في غالب العلوم كالفقه؛ إذ الموضوع في مسائله ليس خارجيّاً، وليس المراد من قولهم فيه : «الخمرُ حرامٌ» هو الخمرُ الخارجي فقط، بل المرادُ كلّما وُجد خمر كان حراماً.

وإمّا خارجيّة، كما في مسائل علم التأريخ والهيئة والجغرافيا ونحوها؛ فإنّ البحث في الأوّل إنّما هو عن الموضوعات الخارجيّة المُعيّنة من الأنبياء والسلاطين وغيرهم، وفي الثاني عن أحوال الأفلاك والنجوم وأوضاعها، وهي من الموجودات الخارجيّة، وليس الموضوع في مسائله كلّيّاً، بل هو هذا الفلك وذاك الكوكب ونحوهما، وفي الثالث عن أحوال البلاد والقُرى الموجودة في الخارج.

وقد يكون الموضوع في علم شخصاً خارجيّاً واحداً حقيقيّاً، كعلم العرفان، فإنّ البحث فيه إنّما هو عن المبدأ البارئ تعالى شأنُه.

وفي القسم الأوّل : قد يتّحد موضوع العلم مع موضوعات مسائله، كعلم الفلسفة الذي موضوعه الوجود، وموضوعات مسائله أيضاً الموجودات، وإنّما الفرق بينهما غالباً هو الفرق بين الطبيعي وأفراده.

وفي القسم الثاني : أيضاً قد يتّحد موضوع العلم مع موضوع بعض مسائله، وقد يكون موضوع المسألة فيه من أجزاء موضوع العلم، كالشمس، والقمر، ونحوهما ممّا هو موضوع المسألة في علم الهيئة، وهما من أجزاء موضوع علم الهيئة، الذي هو مجموع الأفلاك والأرض.

وفي القسم الثالث : موضوعات المسائل هو موضوع ذلك العلم دائماً.

إذا عرفت هذا يظهر لك ما في كلام بعضهم : من أنّ الفرق بين موضوع كلّ علم وبين موضوعات مسائله، هو الفرق بين الطبيعي وأفراده[1] فإنّه بنحو الإطلاق ممنوع.

كما أنّ ما أفاده بعضهم : من أنّ موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه

١ ـ كفاية الأُصول : ٢١.

الذاتيّة[١] أيضاً غيرُ سديدٍ، بل موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن أحواله العُرفيّة، سواء كان عروضُها لنفسه أم لجزئه أم لأمرٍ خارج مساوٍ لهُ أم أعمّ أم أخصّ.

وانقدح ممّا ذكرناه: أنّه لا يتحتّم أن يكون لكلّ علم موضوع يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وإلّا يلزم خروج أغلب مسائل العلم عن ذلك العلم؛ وأنّها ذكرت فيه استطراداً. كعلم الفقه، إذ لو فُرض أنّ موضوعه هو أفعالُ المكلّفين كما هو المعروف[٢] فهو وإن صحّ بالنسبة إلى بعض مسائله مثل قولهم : «الصلاة واجبة» و «الصوم واجب» ونحوهما، إلّا أنّ أكثر مسائله ليست كذلك، كقولهم فيه : «الماء طاهر» و «العذرة نجسة» و «الكرّ كذا» وكمسائل الإرث والضمانات ونحوها، ممّا لا يُبحث فيها عن العوارض الذاتيّة لأفعال المُكلّفين، وكعلم الفلسفة، فإنّ ما ذكروه وإن صحّ في بعض مسائله، كقولهم : «الوجود واحد» ونحوه، لكنّه لا يتمّ بالنسبة إلى أكثر مسائله، كمباحث الماهيّة التي هي من أهمّ مباحث الفلسفة، ومباحث الأعدام والمعاد ونحوها، ممّا لا يكون موضوع المسائل فيها أمراً وجوديّاً.

فدعوى أنّه لابدّ أن يكون لكل علم موضوع يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[٣] ممّا لم ينهض عليها دليل من آية أو رواية أو برهان بل الوجدان شاهد على خلافها.

ثمّ إنّ القُدماء ذكروا أنّ العوارضَ الذاتيّة هي التي تُنتزع عن الذات بلا واسطة[٤] وحيث إنّه يستلزم خروج كثير من مباحث كلّ علم عنه قالوا : إنّ العوارض الذاتيّة هي ما يعرض الشيءَ ولو بواسطة أمرٍ خارج مساوٍ له أو أخصّ منه[٥].

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ معالم الدين : ٢٥.

٣ ـ شرح الشمسية : ١٤، الحكمة المتعالية ١ : ٣٠، الفصول الغرويّة : ١٠، كفاية الأُصول : ٢١.

٤ ـ أُنظر شرح الإشارات ١ : ٥٨ هامش ١.

٥ ـ أُنظر شرح الشمسية : ١٤ و ١٥.

وهذه الدعوى أيضاً ممّا لا شاهد لها، ولم يقم عليها برهان.

فتلخّص: أنّه لا دليل على أنّهُ يتحتّمُ أن يكون لكلّ علم موضوعٌ يُبحث فيه عنه، ولعلّ هذا الذي ذكروه إنّما هو لبيان أقرب الطرق إلى الواقع.

الأمر الثاني

في تمايز العلوم

اختلفوا في أنّ تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات، أو بتمايز المحمولات، أو بتمايز الموضوعات المحيّثة بالحيثيّة الفعليّة، أو الاستعدادية، أو غير ذلك[1]؟

فيظهر منهم أنّه لابدّ أن يكون هناك شيء واحد تتمايز به العلوم بعضها عن بعض، وإنّما الاختلاف هو في أنّه هذا أو ذاك.

وفيه: أنّه لا يجب ولا يتحتّم تمايزها بأمرٍ واحدٍ، والعلوم كسائر موجودات العالم، فكما أنّه لا يُبحث مثلاً عن أنّه بِمَ امتاز الحجرُ عن الإنسان، والبقرُ عن الغنم، فكذلك العلوم لا تحتاج إلى البحث عن أنّه بِمَ امتاز بعضها عن بعضها الآخر، بل بعض العلوم ممتاز عن بعض بالموضوع، وبعضها بالمحمول، وبعضها بالموضوع والمحمول معاً، وبعضها ممتاز عن الآخر في مرتبة الذات، كعلم الفقه والهيئة مثلاً.

ويُستفاد من «الكفاية» أنّ الملاك في وحدة العلم مع تشتّت الموضوعات والعوارض هو وحدة الغرض منها، بأن يكون الغرض والمهمّ من هذه المسائل بأجمعها أمراً واحداً، فمع وحدة الغرض من مسائل متعدّدة، يتّحد العلم، وتعدّ جميع تلك المسائل علماً واحداً، تُفرد بالتدوين وإن تشتّتت الموضوعات وكذلك المحمولات. وإذا تعدّدت الأغراض عُدَّ العلمُ مُتعدّداً بتعدّدها وإن اتّحدت الموضوعات؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّه يُعتبر بين الأثر والمؤثّر السّنخيّة، وإلّا لأثّر كلُّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ،

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٥ ـ ٦، فوائد الأُصول ١: ٢٣، نهاية الدراية ١: ٤، نهاية الأُصول ١: ٥ و٨.

وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون لعلم واحد أثران وغرضان، فإنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، ولا يصدر الواحد إلّا من الواحد. فتعدّد الغرض دليل على تعدّد العلم، ووحدته على وحدته[١] وهو المراد من قولهم: إنّ اختلاف العلوم إنّما هو بتمايُز الأغراض[٢].

وفيه: أنّ اختلاف الأغراض ناش ومُسبَّب عن تعدّد العلوم في مرتبة ذاتها؛ لاستحالة وحدة العلوم في مرحلة الذات وتعدّد الغرض على مبناه قدس سره.

والحاصل: أنّ تعدُّد الأغراض ووحدتها مُسبّبان عن وحدة العلم وتعدّده في مرتبة الذات، فمع تعدُّده في مرتبة الذات لا تصل النوبة للقول: بأنّ تمايزه وتعدّده بالأغراض، فإنّه نظير أن يقال: إنّ تمايُز الإنسان عن الحجر هو بالإنصات وعدمه.

ثانيهما: أنّ من المسائل ما يُبحث عنها في علمين، كالبحث عن صيغ العموم، وأنّ الألف واللّام هل تفيد العموم أو لا، في علمي البيان والأُصول، فلو كان امتياز العلوم بالموضوعات أو المحمولات لزم اتّحاد العلمين مع أنّهما متعدِّدان، فلابدَّ أن يكون امتيازها بالأغراض، وأنّ البحث في مسائل مشتركة بين علمين أو أكثر في كلٍّ منها لغرض غير ما هو الغرض منها في علم آخر[٣].

وفيه: أنّ مجرّد إيراد مسألة واحدة في علمين أو أكثر، والبحث عنها فيهما لا ينثلم به وحدتها، بل هي مسألة واحدة يُبحث عنها تارةً في علم لغرض، كفهم خصوصيّات كلمات العرب، وفي علم آخر لغرضٍ فهم خصوصيّات ألفاظ الكتاب والسنّة؛ لاستنباط الأحكام الشرعيّة، وإلّا فالمسألة واحدة سواءَ اتّحد الغرض منها أو تعدّد.

والوجه في عدوله قدس سره عمّا ذكره القوم في وجه امتياز العلوم، هو ما ذكرهُ بقوله:

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول ٢١-٢٢، نهاية الدراية ١ : ٨.

٢ ـ أُنظر نهاية الدراية ١ : ٨، ونهاية الأفكار ١ : ١١.

٣ ـ نفس المصدر.

وإلّا يلزم أن يكون كلّ باب ـ بل كلّ مسألة ـ من كلّ علم علماً على حِدَة، كما هو واضح لمن له أدنى تأمّل، فالاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول لا يوجب تعدّد العلوم، كما لا يوجب وحدتها وحدته[١].

وفيه : أنّه يمكن أن يعكس عليه الأمر.

توضيحه : أنّه لو سلّمنا أنّه لابدّ لكل علم من موضوعٍ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، جامع لشتات موضوعات مسائله، وأنّ النسبة بينه وبين موضوعات مسائله هي نسبة الطبيعي إلى أفراده، وأغمضنا النظر عمّا أوردنا عليه نقول :

إنّ مراد المشهور بقولهم : إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، هو موضوعات العلوم، لا موضوعات المسائل.

وأمّا موضوعات المسائل، فلها جهة اشتراك تتّحد فيها وتلك الجهة، كفعل المكلّف في الفقه، والكلمة المستعدّة لعروض الحركات على آخرها في النحو، أو المستعدّة لعروض الصحّة والاعتلال لذاتها في علم الصرف، ونحو ذلك، وامتيازُها إنّما هو بالعوارض والخصوصيّات الشخصيّة، كامتياز أفراد الإنسان بها مع اشتراكها في الإنسانيّة.

وحينئذٍ : فالقول بأنّ امتياز العلوم إنّما هو بتمايز الموضوعات، لا يستلزم أن يكون كلّ باب أو كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حِدة، بل هو لازم للقول : بأن امتياز العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض، كما هو مذهبه؛ لما سبق من أنّ مسائل أغلب العلوم دُوِّنت تدريجاً وأنّ مسائل كلّ علم ـ كعلم النحو ابتداءً ـ كانت مُنحصرة في عدّة قليلة منها، ثمّ زِيد عليها تدريجاً بمرور الدهور وكرور الأيام.

ويمكن اختلاف الأغراض في مسائل علم واحد؛ بأنْ اخترع أحد مسألة لأخذ الجائزة، وبعض مسألة أُخرى منه للتقرّب إلى الله، وبعض مسألة أُخرى للتقرّب إلى

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٢.

السلطانِ أو الجاه والشهرة، وغير ذلك من الأغراض الداعية إلى ذلك، كما هو المشاهد بالعيان، ومع ذلك لا يلزم أن يكون العلم الواحد ـ المشتمل على مسائل كثيرة، دُوِّنت كلّ واحدة منها لغرض غيرِ الغرض في الآخر ـ علوماً مُتعدّدةً، كما هو لازم مذهبه‌‌‌ﷺ: من أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، وهو كرٌّ على ما فرّ منه.

وأمّا قولهم : الواحد لا يصدر إلّا من الواحد[١] فهو غير مربوط بهذه المسائل، بل المُراد منه البسيط من جميع الجهات.

ثمّ إنّ الإشكال الذي قدّمناه، ذكره المحقّق السبزواري في «المنظومة» حيث ذكر ما حاصله : أنّه لو كان موضوع علم الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، فهو وإنْ صحّ بالنسبة إلى بعض مسائله، كقولهم : الوجود واحد، والوجود بسيط، وغير ذلك، لكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى أكثر مسائله، بل جعل الوجود فيها محمولاً لا موضوعاً، كقولهم : الله تعالى موجود، والفلك موجود، والقمر موجود ونحو ذلك، فصار الوجود عرضا لشيءٍ آخر.

ثمّ دفعه بقوله : إنّ المراد من قولهم : الله تعالى موجود، والفلك موجود، ونحوهما ـ ممّا جعل الوجود في القضيّة محمولاً ـ أنّ هذا الوجود هل يتعيَّن بالإلهيّة، أو الفلكيّة والقمريّة، أو لا، فيصير الموجود موضوعاً فيها، فلا إشكال[٢].

وربّما يتوهّم : جريان هذا الدفع لإشكالٍ في المقام أيضاً بأن يقال : لو قلنا إنّ الموضوع لعلم الأُصول هو عنوان الحجّة في الفقه[٣] فيرد عليه الإشكال بأنّه صحيح بالنسبة إلى قليل من مسائله، ولا يصحّ بالنسبة إلى كثيرٍ من مسائله، مثل قولهم : خبر الواحد حجّة، والاستصحاب حجّة، ونحوهما ممّا جعل عنوان الحجّة في القضيّة

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٣٢.

٢ ـ أُنظر المصدر السابق : ٢٠٦.

٣ ـ أُنظر نهاية الأُصول : ١٢.

محمولاً لا موضوعاً، بل الموضوعُ فيها شيءٌ آخر غير أفراد الحجّة.

وحينئذٍ : فلا يصحُّ جعل الحجّة موضوعاً لعلم الأصول. فيدفع هذا الإشكال بما ذكره السبزواري‌ قدس سره : بأنّ المراد من قولهم : خبرُ الواحد حجّة ونحوه، هل تتعيّن الحجّة بخبر الواحد أو الإجماع وغيره، أو لا؟

وفيه : مع عدم استقامة هذا الدفع في الفلسفة، أنّه غير مستقيم في المقام أيضاً، ولا يحتاج إلى هذه التعسّفات والتأويلات البعيدة عن الأفهام؛ لعدم قيام دليل على أنّه لابدّ لكلّ علم من موضوع واحد، يتّحد مع موضوعات مسائله عيناً، وعدم الشاهد على أنّه لابدّ أن يُبحث في كلّ علم عن العوارض الذاتيّة لموضوعه؛ فإنّ الوجوب والحرمة ونحوهما ـ ممّا يُبحث عنها في الفقه ـ ليست من العوارض الذاتيّة للصلاة والصوم ونحوهما، المُنتزعة عنها لذاتها أو لجزئها أو لأمرٍ مساوٍ لها أو أخصّ، المتّحدة معها خارجاً.

مع أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، بل الوجوب ونحوه من الأحكام الشرعيّة اُمور اعتباريّة اعتبرها الشارع تعالى، وتُعتبر عند أمر الشارع بشيءٍ أو زجره عن شيءٍ، وكذلك مسائل الفلسفة، فإنّ قولهم : شريك الباريْ ممتنع[1] في قوّة قولهم : شريك الباريْ ليس بموجود البتّة، والسالبة المحصّلة عبارة عن الحكم بسلب النسبة على التحقيق، لا نسبة السلب كما في المعدولة، وسلب النسبة قد يصدق بانتفاء الموضوع.

وبالجملة : المحمول في هذه القضايا أمر عدمي، ويستحيل عروض الأمر العدمي على شيءٍ آخر وجودي أو عَدَمي.

وأيضاً : قد يكون بين موضوعات المسائل تباين كلّي أو تضادّ، وقد يكون الموضوع في مسألة أمراً وجوديّاً، وفي الأُخرى عدميّاً، ومن الواضح استحالة وجود

---

١ ــ الحكمة المتعالية ١ : ١٥٨.

جامع لشتات موضوعات هذه المسائل.

وعرفت **أيضاً**: أنّ الحقّ أنّ المناط في وحدة العلم هو وحدة مسائله سِنخاً، فالمسائل التي بينها وحدة سنخيّة، هي مسائل لعلم واحد، كمسائل علم الفقه، فإنّها مُمتازة بنفسها عن مسائل الفلسفة وغيرها، والجامع لشتاتها هو أنّ الجميع تشترك في أنّها حكم شرعي إلهي، ولا مجال للسؤال في أنّه: لم لا يُكتب ولا يُبحث عن المسألة الفقهيّة في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة ونحوها، ولا تُذكر في تلك العلوم؟

نعم: يمكن أن يُوجَّه ما ذكروه ـ من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وغيرها ـ : بأنّ المراد ما هو القدر المشترك منها، الساري في جميع العلوم وبيان الكلّيّة، وما ذكره في «الكفاية» بأنّ مراده: الامتياز في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت، وكلاهما كما ترى في غاية البُعد.

هذا كلّه في بيان القاعدة الكلّيّة.

وأمّا في خصوص علم الأُصول، فهو أيضاً كذلك لا يلزم أن يُبحث فيه عن العوارض الذاتيّة لموضوع واحد جامع لشتات موضوعات المسائل؛ لكن هل له موضوع كذلك بنحو الاتّفاق مع عدم لزومه، أو لا؟ سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث

في تعريف علم الأُصول وضابطة مسائله

عرّفه القدماء: بأنّه العلم بالقواعد الـمُمهِّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة(١).

واُورد عليه: بخروج كثير من المسائل الأُصوليّة عنه، كالظنّ على الحكومة، ومبحث البراءة، وغيرهما ممّا لا يقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، وإنّما ينتهي إليها المُجتهد في مقام العمل(٢).

وبأنّ التقييد بالممهّدة غير سديد؛ لأنّ كثيراً من المسائل الأُصوليّة ليست كذلك، كمبحث المشتقّ، ودلالة الأمر على الوجوب وعدمها، ومسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، وغيرها ممّا لم يمهّد لاستنباط الأحكام الشرعيّة بالخصوص(٣) فإنّها قواعد علميّة كلّيّة، ووقوعها في طريق الاستنباط من فوائدها المترتّبة عليها، لا أنّها مُمهّدة لذلك فقط، ومن الفوائد المترتِّبة عليها فهم المُراد في اجتماع الأوامر والنواهي الصادرة من الموالي العُرفيّة.

وسلك بعضٌ هنا مسلكاً آخر بتمهيد مقدّمة: هي أنّ بعض العلوم متقدّمٌ على بعض آخر، وبينها ترتيب خاصّ، فإنّ علم اللّغة مُتقدِّم في الرتبة على النحو، والنحو مُتقدِّم كذلك على علم الرجال، والرجال مُتقدِّم كذلك على الأُصول، والأُصول مُتقدِّم

---

١ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١ : ٥، هداية المسترشدين : ١٢، الفصول الغرويّة : ٩.

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٢٣ ـ ٢٤، درر الفوائد : ٣٢.

٣ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١ : ١٠ ـ ١١.

على الفقه، والفقه مُتأخِّر عن الجميع.

ثمّ ذكر أنّ ما هو المتأخّر عن جميع العلوم المُتقدّم على علم الفقه هو علم الأُصول. وأمّا العلوم المتقدِّمة عليه فهي خارجة عن القواعد الأُصوليّة.

وبعبارة أُخرى: كلّ قاعدة تقع كبرى القياس في استنباط الأحكام الشرعيّة فهي من علم الأُصول، وما لا يقع من القواعد كبرى له -بل صغرى القياس- فهو خارج عن ضابطة المسائل الأُصوليّة، كالبحث في علم اللّغة عن «الصعيد» وأنّه موضوع للتراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض[1].

أقول: وهذا أشكل من الأوّل؛ فإنّه يرد عليه: -مُضافاً إلى ما أُورد على الأوّل- أنّ دعوى الترتيب الخاصّ المذكور بين العلوم المذكورة، وتقدُّم بعضها على بعض بحسب الرتبة، ممّا لا شاهد عليها، بل هي كلّها دخيلة في استنباط الأحكام الشرعيّة في عَرض واحد، حتّى أنّه يمكن تحصيل علم الأُصول أوّلاً، ثمّ علم الرجال وغيره.

وذكر الشيخ الأعظمقدّس سرّه في مبحث الاستصحاب طريقاً آخر لمعرفة ضابطة المسائل الأُصوليّة: وهو أنّ كلّ مسألة يحتاج المجتهد بعد البحث عنها وتنقيحها في العمل بها إلى الاجتهاد، فهي من المسائل الأُصوليّة، وما لا يحتاج بعد البحث عنها في العمل بها إلى الاجتهاد، فهي من القواعد الفقهيّة.

وبعبارة أُخرى: كلّ مسألة وقاعدة يمكن أن يتعلّق بها العمل بعد تنقيحها بلا احتياج إلى الاستنباط، ويمكن للعوامّ العمل بها، فهي من القواعد الفقهيّة، مثل: «الخمر حرام» و«الصلاة واجبة»، وما يحتاج فيها إلى الاستنباط، ولا يتمكّن العوامّ من العمل بها، فهي من المسائل الأُصوليّة[2] انتهى.

وفيه أيضاً: أنّه منقوض بمثل قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١: ١٨ ـ ١٩.

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٣٢٠.

وعكسها. فإنّها من القواعد الفقهيّة، مع أنّ الضابطةَ المذكورة للمسائل الأُصوليّة شاملةٌ لها؛ إذ لا يقدر المكلّف على تطبيقها على مواردها.

وقال في «الدرر» في تعريف علم الأُصول : إنّه العلم بالقواعد المُمهّدة لكشف حال الأحكام الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين.

وقال بعدأسطر: وإنّما قيّدنا القواعد بالمُمهّدة لكشف حالالأحكام؛ ليخرج مثل علم النحو والصَّرف وأمثالهما ممّا يحتاج إليها في طريق كشف الأحكام، وعلم الفقه .

أمّا الأوّل : فلأنّ مسائله لم تمهّد لذلك بالخصوص.

وأمّا الثاني : فلأنّ مسائله هي الأحكام الواقعيّة الأوّليّة. وليس وراءها أحكام يُستكشف حالُها بتلك المسائل[1] انتهى.

وفيه أيضاً : ما قدّمناه من الإشكال على تعريف القدماء؛ حيث قيّدوا القواعد بالممهّدة. فراجع. نعم، لا يردُ عليه الإشكالات الأُخر.

وقال في «الكفاية» : هو صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكنُ أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل[2] انتهى.

وتعبيره بـ«الصناعة» لعلّه إشارة إلى أنّ هذا العلم آليٌّ يُتوسّل به إلى علم آخر، وليس ممّا فيه ينظر. كالمنطق؛ فإنّه ممّا به يُنظر. فهو آلةٌ لتحصيل علم آخر واكتسابه. وتركه قدس سره لقيد «الممهّدة» لعلّه لما يرد عليه من الإشكال المتقدّم.

لكن يردُ عليه : أنّ التعبير بلفظ «الصناعة» غير سديد من جهةٍ أُخرى.

توضيحه : أنّهم اختلفوا في حقيقة العلم وأجزائه، فالمعروف أنّ أجزاء كل علم

---

١ ـ درر الفوائد : ٣١ ـ ٣٢.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٣.

ثلاثة : الموضوعات، والمسائل، والمبادئ[١].

وذهب بعض إلى أنّ العلم عبارة عن القواعد المذكورة المبحوث عنها فيه، كقولهم : «خبر الواحد حُجّة»، و«الاستصحاب حجّة» ونحوهما، والأدلّة التي يُستدلّ بها فيه هي المبادئ، كالاستدلال لحجيّة الاستصحاب بخبر زُرارة، وبناء العقلاء لحجيّة خبر الواحد.

وحينئذٍ نقول : إنّ الظاهر من كلامه‌تَتِرُّ في تعريف علم الأُصول هو العكس؛ حيث جعل نفس العلم عبارة عن الصناعة التي يُعرف بها القواعد التي يُمكن أن تقع في طريق الاستنباط، لا نفس القواعد، بل جعلها من المبادئ، ولم يُعهد ذلك لأحدٍ من الأُصوليين، فهذا التعريف من هذه الجهة أسوءُ حالاً من التعاريف الأُخر.

وقال المحقّق العراقي في «المقالات» ما حاصله : أنّ كلّ مسألةٍ يُفهم منها حكمٌ من الأحكام الشرعيّة، أو يُفهم منها كيفيّة تعلّق التكاليف بالموضوعات، فهي من المسائل الأُصوليّة.

والأوّل : كالبحث عن حجيّة خبر الواحد.

والثاني : كالبحث عن الألف واللّام، وألفاظ العموم مثل لفظ «كلّ» وكالمطلق والمقيّد؛ حيث إنّه إن قلنا : إنّ المُطلق حقيقة في الماهيّة لا بشرط، يُعلم منه أنّه تعلّق الأمر مثلاً بها، وأنّ المطلوب هي نفس الطبيعة والماهيّة وهكذا، وكلّ مسألة ليست كذلك فهي من القواعد الفقهيّة[٢] انتهى حاصله.

وهذا أيضاً منقوض بمسائل علم اللّغة؛ حيث إنّه يُبحث فيه عن معنى الصعيد مثلاً، أو معنى الفعل في أنّه هل يدلّ على الصدور اختياراً، أو لا؟ فيكشف به كيفيّة تعلّق الأوامر والنواهي به، ويُعلم منه أنّ قوله : «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» أنّ

---

١ ـ شرح الشمسيّة : ١٨٥، حاشية ملّا عبدالله : ١٥٠، هداية المسترشدين : ١٨.

٢ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٠ ـ ١١.

الإتلاف الغير الاختياري مُوجب للضمان، أو لا ؟

وكنت أظنّ سابقاً أنّ ضابطة المسائل الأُصوليّة، هي أنّ كلّ مسألة تقع كُبرى القياس ونسبتها إلى النتيجة نسبة الكُلّي إلى المصاديق، فهي من المسائل الأُصوليّة، مثل قولنا : «هذا خبر الواحد، وكلّ خبر الواحد حجّة، فهذا حجّة» فإنّ نسبة الكبرى المذكورة إلى النتيجة نسبة الطبيعي إلى مصاديقه.

ولهذا يرد على الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني إشكال الدور المشهور[1] ويدفع بالإجمال والتفصيل، أو باختلاف العنوانين. بخلاف المسألة الفقهيّة، فإنّ نسبتها إلى النتيجة ليست كذلك؛ أي نسبة الكلّي إلى المصداق، كما في «كلّ ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده» فإنّه يُقال في القياس : إنّ الإجارة مثلاً يُضمن بصحيحها، وكلّ ما هو كذلك يُضمن بفاسده، فالإجارة يُضمن بفاسدها، وكذلك البيع.

وليس نسبة هذه الكبرى إلى النتيجة المذكورة نسبة الطبيعي إلى مصاديقه؛ حيث إنّ البيع والإجارة كليّان، لا من الجزئيات والمصاديق.

لكن فيه أيضاً إشكال، فإنه يبحث في الفقه عن البيوع والإجارات الخارجية.

والذي يقتضيه دقيق النظر : هو أنّ كثيراً من المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول خارجة عنه، وليست من مسائله، وذلك كمبحث المشتقّ، وحجّيّة الظواهر، وأنّ الأمر هل يدلّ على الوجوب أو لا، والنهي على الحرمة، ومباحث صيغ العموم، وأنّ الألف واللّام للاستغراق أو لا؟ إلى غير ذلك من نظائرها، فإنّها في الحقيقة من المسائل اللّغويّة؛ إذ لا فرق بينها وبين البحث عن معنى الصعيد ونحوه، وإنّما ذكروها في الأُصول لنكتةٍ، وهي أنّها ممّا يعمّ بها البلوى، ويحتاج إليها في جميع أبواب الفقه أو أكثرها، ولأهميّة الاجتهاد فيها؛ لعدم اعتمادهم فيها على اجتهاد اللّغويّين، وبعض من المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول من المباحث الفقهيّة، كقاعدة أصالة الحِلّيّة،

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم المنطق) : ٧٩.

وقاعدتي الفراغ والتجاوز عن المحلّ ونحوها. فمع خروج المباحث عن الأُصول يمكن أن يعرّف : بأنّه قواعد كلّيّة آليّة يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الحكم الشرعي، أو كبرى لاستنتاج الوظيفة الشرعيّة العمليّة.

فبقولنا : «القواعد الكلّيّة» تخرج المباحث اللّغويّة والرجاليّة كلّها؛ إذ ليست هي قواعدَ كلّيّة.

وقولنا : «آليّة» **فصل** آخر يَخرج به القواعدُ الفقهيّة، كقاعدة الطهارة، وأصالة الحِلّيّة ونحوهما، فإنّ العلم بها ليس آلة لاكتساب علم آخر، بخلاف البحث عن حُجيّة خبر الواحد، فإنّها ليست مطلوبةً بالذات، بل ليُتوسّل بها إلى إثبات حكم شرعي هو المطلوب بنفسه.

وقولنا : «يمكن أن تقع...» لإدخال القياس؛ فإنّه وإن لم يكن حُجّةَ، إلّا أنّ البحث عنه من المسائل الأُصوليّة، ولا يستحيل وقوعه في طريق الاستنباط، ولإخراج المسائل النحويّة؛ إذ لا تقع هي كبرى الاستنباط.

وقولنا : «أو كبرى لاستنتاج الوظيفة...» لإدخال الظنّ على الحكومة وغيره؛ ممّا لا يقع كبرى لاستنتاج الحكم الشرعي، بل يُنتهى إليه في مقام العمل.

وإنّما لم نقتصر على الجملة الأخيرة، وهي قولنا : «يمكن أن تقع كبرى لاستنتاج الوظيفة الشرعيّة...» وأضفنا الجملة التي قبلها؛ حذراً من خروج أغلب مسائل علم الأُصول ممّا لا يُنتهى إليها في مقام العمل، بل تقع كبرى للقياس في استنباط الحكم الشرعي، كالبحث عن حجيّة خبر الواحد ونحوه.

الأمر الرابع

في الوضع

وفيه مباحث :

المبحث الأوّل : في معنى الوضع

وهو في اللّغة عبارة عن جعل شيءٍ لشيءٍ، كجعل اللّفظ للمعنى، فيحتاج إلى الواضع والموضوع والموضوع له.

وقد يُدّعى : أنّ بين اللّفظ والمعنى مناسبةَ ذاتيّة قبل الوضع؛ بحيث يلزم من تصوّره تصوّر المعنى[1].

وقد يُدّعى : وجود المناسبة الذاتيّة بينهما، لكن لا بحيث يلزم من تصوّره تصوّر المعنى.

واستُدِلّ عليه : بأنّه لو لم يكن كذلك لزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ الألفاظ كثيرة، وكذلك المعاني، ولا خصوصيّة لهذا اللّفظ بالنسبة إلى هذا المعنى دون غيره، فلابدّ من مناسبة بين اللّفظ والمعنى ذاتيّة؛ ليوضع هذا اللّفظ من بين الألفاظ لهذا المعنى من بين المعاني، وإلّا يلزم الترجيح بلا مرجّح.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الواضع هو الله تعالى بالوحي إلى نبي، أو الإلهام إلى وصي نبي؛ لعدم اطّلاع غيره تعالى على تلك المناسبات بين الألفاظ والمعاني[2].

---

١ ـ اُنظر مفاتيح الأُصول : ٢، والمحصول في علم الأُصول (للرازي) ١ : ٥٧.

٢ ـ اُنظر فرائد الأُصول ١ : ٣٠ ـ ٣١.

وفيه: أنّه يكفي في المرجّحيّة اختيارُ الواضع لفظاً خاصّاً لمعنىً خاصّ، وترجيحه له لبعض المناسبات والجهات الموجودة في نظر الواضع ولو لم تكن ذاتيّة، مع أنّ لزوم الترجيح بلا مرجّح ـ مع قطع النظر عن ذلك أيضاً ـ ممنوع.

هذا، مع قيام البرهان على خلافه، فإنّا لو فرضنا معنىً بسيطاً من جميع الجهات، وُضعت له ألفاظ متعدِّدة، مثل «الله» تعالى في اللّغة العربيّة، ولفظ «خدا» في الفارسيّة، ونحو ذلك في اللّغات الأُخر، فلو كان لكلّ من هذه الألفاظ مناسبة ذاتيّة مع الذات المقدَّسة، للزم وجود جهات عديدة فيه تعالى، وهو خلاف فرض أنّه تعالى بسيط من جميع الجهات.

وقد يُقال: بتحقّق المناسبة بينهما بعد الوضع بسببه.

قال في «الدرر»: الوضع عبارة عن التزام الواضع وتعهّده بأنَّه متى أراد إفهام الغير لمعنىً تكلّم بلفظ كذا، فإذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام، ينتقل إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ منه، فوجود العلاقة بين اللّفظ والمعنى نتيجة ذلك الالتزام[١].

لكن قد عرفت أنّ الوضع ليس إلّا عبارة عن جعل اللّفظ للمعنى، وأمّا الالتزام المذكور في كلامه فهو من المُستعملين، لا من الواضع.

وقال في «الكفاية»: الوضع نحو اختصاص للّفظ بالمعنى وارتباطِ خاصّ بينهما ناش من تخصيصه به تارةً، وكثرة استعماله فيه أُخرى[٢].

وقال في موضع آخر ما حاصله: أنّ قُبح المعنى وحسنه يسريان إلى اللّفظ ويصير حَسناً أو قبيحاً؛ لأنّ اللّفظ يصير فانياً فيه عند الاستعمال[٣] انتهى.

وقد عرفت ممّا ذكرنا الجواب عن ذلك، وما ذكره من السراية ممنوع، واشمئزاز

---

١ ـ درر الفوائد: ٣٥.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٤.

٣ ـ المصدر السابق: ٥٣.

النفس وتنفّرها من بعض الألفاظ، إنّما هو لتصوّرها معناه القبيح وحضوره في الذهن عند استماع اللّفظ أو تصوّره، فيتخيّل أنّ اللّفظ قبيح.

ويدلّ على ذلك عدم النفرة من الألفاظ الموضوعة لتلك المعاني القبيحة في لغةٍ أُخرى؛ لعدم الاطّلاع على وضعها لها.

ثمَّ إنَّ الوضع إمّا بالتصريح من الواضع بقوله : «إنّي وضعت هذا اللّفظ لهذا المعنى»، أو بالكناية، كما إذا ولد له ولد، فقال : «أعطني عليّاً» مثلاً فإنّه كناية عن وضعه له وجعل اسمه كذا.

وأمّا كثرة الاستعمال حتّى صار حقيقةً فيه، فهو ليس من أقسام الوضع كي يقسّم إلى التعييني والتعيّني.

المبحث الثاني : في الواضع

فاعلم : أنّ الألفاظ وضعت متدرّجةً بمرور الدهور والأعصار، فإنّ البشر كان يقتصر ابتداءً في عيشه بما يسدّ به الرمق، ويرفع الجوع، وبما يقضي حاجته من سائر أسباب المعيشة من الظروف والألبسة ونحوهما، فوضعوا للمعاني المقصود إفهامها المحتاج إليها في معاشهم وحياتهم ألفاظاً خاصّةً معدودةً، وهكذا كلّما احتاجوا إلى إفهام معنىً من المعاني للغير وضعوا له لفظاً.

فأوضاع الألفاظ للمعاني إنّما وقعت تدريجاً بمرور الأيّام والأعوام، لا أنّه وضعها شخص خاصّ معيّن دفعةً واحدة وفي زمانٍ واحدٍ، كما تُوهّم ذلك[1] ليرد عليه: أنّه خارج عن الطاقة البشريّة؛ لعدم تناهي الألفاظ والمعاني، وفرّعوا عليه أنّ

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٠ ـ ٣١.

الواضع هو الله تعالى شأنه لا غير[١] مع أنّه لو أُريد من عدم التناهي معناه الحقيقي فهو ممنوع؛ لتناهي الألفاظ والمعاني بهذا المعنى.

وإن أُريد منه الكثرة ـ أي معناه العرفي ـ فهو مُسلّم، إلّا أنّك قد عرفت أنّ الألفاظ قد وضعت للمعاني تدريجاً، لا دفعةً من واضع واحد.

فاتّضح بذلك: أنّ الواضع ليس هو الله تعالى، ولا النبي، ولا وصي نبي، ولا شخص واحد معيّن، بل أشخاص متعدّدة تدريجاً، كما نشاهد بالعيان وضع بعض الألفاظ في زماننا هذا لمعانٍ جديدة مُخترعة لم تكن سابقاً، وهو السرّ في وقوع الألفاظ المشتركة والمترادفة؛ حيث إنّ الواضع للّفظ لمعنىً من المعاني وضعه له من دون اطّلاعه على وضع شخص آخر لفظاً آخر لذلك المعنى أو وضع هذا اللّفظ لمعنىً آخر.

المبحث الثالث: في أقسام الوضع

وقسّموه إلى أربعة أقسام: لأنّ الوضع والموضوع له إمّا عامّان، أو الوضع عامّ والموضوع له خاصّ، أو بالعكس، أو كلاهما خاصّ[٢].

وحيث إنّه لابُدَّ في الوضع من تصوّر المعنى الموضوع له، فإمّا أن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً، ويضع اللّفظ لهذا المعنى الكلّي، فهو القسم الأوّل، وإن تصوّر معنىً جزئياً، ووضع لفظاً خاصّاً لهذا المعنى الجزئي، فهو الأخير، وإن تصوّر معنىً كلّيّاً، ووضع اللّفظ بإزاء أفراده وجزئيّاته، فهو القسم الثاني، وإن تصوّر معنىً جزئيّاً، ووضع اللّفظ بإزاء كلّيّه، فهو القسم الثالث.

لا إشكال عندهم في ثبوت القسم الأوّل والأخير، وإنّما الإشكال والخلاف

---

١ ـ أنظر الفصول الغرويّة: ٢٣.

٢ ـ الفصول الغرويّة: ١٦، هداية المسترشدين: ٢٩ ـ ٣٠، مقالات الأُصول ١: ١٨ ـ ١٩.

عندهم في القسم الثاني والثالث، فذهب في «الكفاية» إلى ثبوت القسم الثاني لا الثالث: مُحتجّاً بأنّ العامّ صالح لأن يصير آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو عامّ، فإنّه وجهها، ومعرفة وجه الشيء هو معرفته بوجهٍ. بخلاف الخاصّ. فإنّه بما هو خاصّ ليس وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفةً للعامّ ولا لها أصلاً ولو بوجه[1].

لكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّه إن أراد أنّ العامّ آلة للحاظ أفراده وحاكٍ عنها بخصوصيّاتها الشخصيّة، فهو ممنوع؛ لتباين الأفراد المُتشخّص كلٌّ بخصوصيّاته، مع أنّ العامّ من حيث هو عامّ كيف يحكي عنها بخصوصيّاتها ؟!

لكن لا يعتبر في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، حكاية العامّ الملحوظ عن خصوصيّات الأفراد الموضوع لها مُفصّلاً، بل يكفي الحكاية عنها ولو إجمالاً وبوجهٍ؛ بحيث يلزم من لحاظ العامّ وتصوّره الإنتقال إلى تصوّر الأفراد ولو إجمالاً.

وحينئذٍ: فيمكن لحاظ الأفراد حين الوضع بخصوصها، ووضع اللّفظ بإزاء العامّ وكلّيّها ـ أي الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ـ لحكاية الخاصّ عن العامّ إجمالاً وبوجهٍ، كما أفاده في «الدرر» ومثّل له: بأنّا إذا رأينا شخصاً وجزئيّاً خارجيّاً من دون أن نعرف تفصيلاً القدرَ المشترك بينه وبين سائر الأفراد، ولكن علمنا باشتماله على جامع مشتركٍ بينه وبين سائر الأفراد، من كلّيّه، كما لو رأينا جسماً من بعيد، ولم نعلم أنّه جماد أو حيوان، وعلى أي حالٍ لم نعلم أنّه من أي الأنواع، فوضعنا لفظاً لما هو مُشترك مع هذا المرئي في الخارج من العامّ، فالموضوع له هو العامّ قد لوحظ إجمالاً ولو بوجهٍ.

وليس الوجه في الفرض إلّا الجزئي الملحوظ؛ لأنّ المفروض أنّ الجامع عند

---

١ ـ كفاية الأصول: ٢٤.

هذا الشخص لم يُعرف بعدُ، إلّا بعنوان اتّحاده مع هذا الفرد في الخارج.

وبالجملة: كما أنَّ العامّ وجه للخاصّ بالمعنى المتقدّم لمكان اتّحادهما في الخارج، كذلك الخاصّ أيضاً وجه للعامّ لمكان هذا الاتّحاد، نعم مع العلم بالجامع تفصيلاً لا يكون الخاصّ وجهاً له؛ لأنّ العامّ بنفسه متصوّر تفصيلاً، وملحوظ بنفسه لا بوجهه[١].

نعم: لو قلنا: باعتبار حكاية الملحوظ عن الموضوع له بخصوصيّاته، وعدم كفاية تصوّره الإجمالي، امتنع القسمان للوضع معاً؛ أي الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وبالعكس، لكن قد عرفت عدم اعتباره.

وثانياً: أنّه إنْ أراد بقوله: «معرفة وجه الشيء معرفته بوجهٍ» أنّ تصوّر العامّ هو لحاظ تمام أفراده بخصوصيّاتها، فهو محال، لعدم تناهي أفراده، ولا يمكن لحاظ الغير المتناهي تفصيلاً.

وإن أراد أنّ معرفة العامّ معرفة لأفراده إجمالاً وبعنوان أنّها مصاديق العام، فيلاحظ الواضعُ العام، ويضع اللّفظ بإزاء أفراده بعنوان أنّها مصاديقه، فالموضوع له حينئذٍ يصير عامّاً؛ فإنّ عنوان ما هو مصاديق العامّ أيضاً عامّ وكلّي لا جزئي، إلّا أنّه عنوان يشير إلى الأفراد.

وقال **المحقّق العراقي**قدس سره **في «المقالات»** في المقام ما حاصله: أنّ الكلّي الطبيعي على قسمين:

أحدهما: الموجود في الذهن المنتزع عن الأفراد، كطبيعة الإنسان لا بشرط المنتزعة عن الأفراد الخارجيّة.

الثاني: الطبيعة الكلّيّة الموجودة في الخارج بوجودها السّعي ملصقةً بالأفراد الخارجيّة، ملازمةً لخصوصيّاتها المشتملة على حصصها.

---

١ ـ درر الفوائد: ٣٦.

والدليل على وجود هذا النحو من الكلّي في الخارج هو أنّ الطبيعي الأوّل بالمعنى الموجود في الذهن ليس مُنتزعاً من الأفراد الخارجيّة والحصص الكائنة فيه، ومعلولاً للأفراد. فلو لم يكن لأفرادٍ جامعٌ مشترك فيه، لم يمكن انتزاع الطبيعة الذهنيّة منها؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، فهذه الطبيعة بالنسبة إلى الأفراد الملصقة بها بمنزلة الآباء بالنسبة إلى أبنائهم، والطبيعة الأُولى بمنزلة أب الآباء.

وإن شئت توضيح ذلك فقسهُ بوحدة الوجود.

إذا عرفت هذا فاعلم : أنّ الواضع إمّا يلاحظ الطبيعة بالمعنى الأوّل، فيضع اللّفظ لها، فهو المعروف من الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

وإن لاحظ الطبيعة بالمعنى الثاني الموجودة في الخارج ملصقةً بالأفراد، ولها نحو اتّحاد فيه، ووضع اللّفظ لها، فهو قسم آخر من الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ قال : ومن دقّق النظر في هذا الكلام وتأمّل فيه، يجده صحيحاً، ويصدّق المبنى والبناء. وسيأتي ما يشير إلى ذلك[1] انتهى.

أقول : وما وعده قد ذكره في باب المعاني الحرفيّة، وجعلها من القسم الثاني من الوضع العامّ والموضوع له العامّ[2].

وإنّي كلّما دقّقتُ النظر وتأمّلتُ فيما ذكره زاد لي وضوحاً في أنّ ما ذكره من البناء والمبنى وتطبيق المعاني الحرفيّة على ما ذكره غير صحيح :

أمّا أوّلاً : فلأنّه إن أراد من قوله : «إنّ الأفراد الخارجيّة مشتملة على الحصص من الطبيعة» أنّ للطبيعة قطعاتٍ، وأنّ كلّ واحدٍ من الأفراد مشتمل على قطعة منها، كما هو مقتضى تعبيره بـ«الحصة»، فهو واضح البطلان؛ بحيث لا يحتاج إلى البيان، فلابدّ

١ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٧ ـ ١٨.

٢ ـ نفس المصدر ١ : ٢٣.

أن يريد ما ذكره الرجل الهمداني[١] وصنّف الشيخ في ردّه رسالة[٢].

وإن أراد : أنّ في الخارج شيئاً واحداً تشترك فيه جميع الأفراد، فهو أيضاً محال؛ لأنّه لا يمكن أن يوجد في الخارج إلّا الواحد بوحدةٍ عدديّةٍ، وأمّا الواحد بوحدةٍ سنخيّةٍ فلا موطن له إلّا الذهن، ولا يمكن وجوده في الخارج، كما أنّ الواحد العددي لا يمكن وجوده في الذهن، فوجود شيءٍ واحدٍ في الخارج تشترك فيه الأفراد مُلصقاً بها بوحدةٍ سنخيّةٍ اعتباريةٍ من المحالات.

والتحقيق : أنّ الكلّي الطبيعي كثير في الخارج؛ بمعنى أنّ كلّ واحدٍ من الأفراد ـ كزيد وعمرو وغيرهما من الأفراد ـ تمام ماهيّة الإنسان بدون زيادة ونقصان تُحمل على كلّ واحدٍ من الأفراد بالحمل الشائع؛ الذي يكون المناط فيه الاتّحاد خارجاً والتغاير بين الموضوع والمحمول ذهناً، فزيد الموجود في الخارج تمام ماهيّة الإنسان وطبيعته، وكذا سائر الأفراد، مع التباين بين الأفراد في الخارج.

وإن لُوحظت الطبيعة مجرّدة عن الخصوصيّات الشخصيّة، كما في صورة الغفلة عن الخصوصيّات الفرديّة، فهي الطبيعة لا بشرط، ولا موطن لها إلّا الذهن، لا في حاقّه بل في تحليله العقلي.

وأمّا ما استدلّ به على ما ذكره : من انتزاع الكلّي من الأفراد... إلى آخره، فلا يخفى ما فيه، إذ ليس المراد انتزاع أمر خارجي من الأفراد الخارجيّة وإيطانه في الذهن؛ بأن يوقع ذلك الأمر الخارجي في الذهن، بل المراد من الانتزاع تجريد الأفراد عن الخصوصيّات الفرديّة، كما إذا لُوحظ ماهيّة الإنسان مع الذهول والغفلة عن

---

١ ـ رسائل ابن سينا : ٤٦٣ وما بعدها، الحكمة المتعالية ١ : ٢٧٣، شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ٩٩.

٢ ـ مذكورة في رسائله باسم «رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام»، رسائل ابن سينا : ٤٦٢.

الخصوصيّات الشخصيّة والمشخّصات الخارجيّة، فالملحوظ حينئذٍ هو نفس الطبيعة.

وإنّما قيّدنا بصورة الذهول عن الخصوصيّات؛ إذ مع الالتفات والتوجّه إلى الخصوصيّات الفرديّة يستحيل انتزاع الطبيعة من الأفراد.

وأمّا قولهم : «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد»[١] فهو أجنبي عن المقام: فإنّ محلّه الواحد البسيط من جميع الجهات، وقد ثبت في محلّه بالبرهان : أنّ البسيط من جميع الجهات لا يصدر منه إلّا الواحد، ولا يصدر إلّا من الواحد.

والإيراد عليه : بما يُشاهد بالوجدان من صدور الواحد من الاثنين كتسخّن الماء بالشمس والنار معاً، أو قتل واحد بسهمين، أو السراجين يضيئان بيتاً واحداً ونحو ذلك، فهو ناش عن الخلط بين المسألة العقليّة والعرفيّة، والقاعدة كما عرفت إنّما هي في البسيط من جميع الجهات، لا كلّ واحدٍ، مثل الأمثلة المذكورة.

وبالجملة : كلّما تأمّلتُ فيما ذكره، ودقّقتُ النظر فيما أفاده، إزداد الإشكال على ما ذكره، والاطمئنان بعدم استقامته مبنىً وبناءً وتطبيقاً للمعاني الحرفيّة عليه.

فتحصّل : أنّ الوضع العامّ والموضوع له العامّ ليس له إلّا قسم واحد.

وهنا إشكال لو لم يكن دافعٌ له يلزم منه انتفاء الوضع العامّ، سواءَ كان الموضوع له عامّاً أم خاصّاً، وهو أنّ الكلّي الملحوظ في الذهن ـ كالإنسان المتصوَّر في الذهن ـ من الموجودات الذهنيّة، سواء لُوحظ وجوده فيه، أم كان مغفولاً عنه، فهو جزئي حقيقي ذهني.

كما أنّ زيداً جزئي خارجي، فلا يمكن صدقه على الأفراد الخارجيّة؛ فإنّه أيضاً من أفراد طبيعة الإنسان المحمولة عليه بالحمل الشائع وشيء موجود بالفعل، ويمتنع حمل شيء خارجي بالفعل على آخر كذلك؛ لأنّ قضيّة هذا الحمل هو الاتّحاد في الخارج، والشيئان الفعليّان يمتنع اتّحادهما فيه مع بقاء الشيئيّة الفعليّة لكلّ واحدٍ

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٣٢.

منها، ومع عدم بقائها في أحدهما، فليس هو شيء حتّى يتّحد مع الآخر، وكذا مع انتفائها فيهما.

فانقدح بذلك: امتناع حمْل الموجود في الذهن على الموجود في الخارج، وكلُّ ما يوجد في الذهن فهو جزئي لا كلّي، وحينئذٍ يلزم انتفاء الوضع العامّ رأساً.

ويمكن دفعه: بأنّ الملحوظ في الذهن أوّلاً وبالذات وإن كان جزئياً حقيقياً ذهنياً كالإنسان الملحوظ، لكنّه مرآة لطبيعة الإنسان اللّابشرط، وهي ملحوظة ثانياً وبالعرض، فيمكن بهذا اللّحاظ وضع لفظٍ بإزائها أو بإزاء أفرادها.

ثمّ إنّهم مثّلوا للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ بالأعلام الشخصيّة[1] وهو لا يخلو عن إشكالٍ وإن أرسلوه إرسال المسلّمات؛ حيث إنّ لفظ «زيد» مثلاً لو كان موضوعاً للهويّة الشخصيّة الخارجيّة التي يحمل عليها «الحيوان الناطق» بالحمل الشائع، لزم التجوّز في قولنا: «زيد موجود» فإنّه بمنزلة قولنا: «زيد الموجود موجود» ويلزم منه عدم صحّة قولنا: «زيد معدوم» لأنّ مرجعه إلى قولنا: «زيد الموجود معدوم» وكذا قولنا: «زيد إمّا موجود أو معدوم».

والتّوالي كلّها فاسدة؛ لعدم الفرق بين قولنا: «زيد موجود» وبين قولنا: «زيد ابن عمرو» في أنّه لا تجوّز في واحدٍ منها، ولو وضع اللّفظ للماهيّة الملحوظة التي لم تكن فكانت ـ التي هي مرآة للهويّة الشخصيّة الخارجيّة ـ لزم أن يكون الوضع والموضوع له كلاهما عامّين فيه؛ لإمكان صدق تلك الماهيّة على كثيرين، وإن لم يوجد لها إلّا فرد واحد؛ لوضوح عدم اعتبار الصدق على كثيرين بالفعل، بل إمكان الصدق عقلاً وإن لم يوجد له فرد في الخارج أصلاً، كشريك البارئ، فإنّ مفهومه في عالم

---

١ ـ هداية المسترشدين: ٢٩، الفصول الغرويّة: ١٦، مقالات الأُصول ١: ١٧.

المفهوميّة ممكن الصدق على كثيرين، ولا يأبى عنه، إلّا أنّ البرهان العقلي القطعي قام على امتناع وجود فرد منه في الخارج، وقد يوجد من الكلّي في الخارج فرد واحد فقط، كالباريء جلّت عظمته.

تبصرة:

قد يسبق إلى الأذهان أنَّ المراد بالعموم في الوضع العامّ، هو ما يقابل الخصوص في الوضع الخاصّ، وأنّه يُلاحظ العامّ بما هو عامّ ويُوضع اللّفظ بإزائه[1] لكنّ الظاهر أنّه ليس كذلك، بل المراد بالعامّ فيه هو نفس الطبيعة الملحوظة باللّحاظ العرضي من حيث هي، لا من حيث إنّها كلّيّة فإنّها من حيث هي لا كلّيّة ولا جزئيّة، ولا موجودة ولا معدومة، بل ليست إلّا هي، ولذلك قد تكون جزئيّة، وقد تكون كلّيّة، موجودة أو معدومة. فالموضوع له في الوضع العامّ والموضوع له العامّ هو نفس الطبيعة، لا الطبيعة الكلّيّة، في قبال الخاصّ بما هو خاصّ.

ويشهد لما ذكرناه تمثيلهم له بأسماء الأجناس[2] الموضوعة للطبائع نفسها، ولو أنّ الموضوع له فيها هو الطبيعة بما أنّها كلّيّة، امتنع صدقها على الأفراد الخارجيّة مع صدق أسماء الأجناس عليها.

وحينئذٍ: فتسمية هذا القسم بـ«الوضع العامّ والموضوع له العامّ» على خلاف الاصطلاح في لفظ «العامّ» ومسامحة فيه.

ومُقتضى ما ذكرنا زيادة قسم خامس للوضع، هو أن يكون الوضع والموضوع له هو طبيعي المعنى.

---

١ ـ أُنظر نهاية الدراية ١ : ١٥ ـ ١٦.

٢ ـ الفصول الغرويّة : ١٦، كفاية الأُصول : ٢٥، مقالات الأُصول ١ : ١٧.

المبحث الرابع: في وضع الحروف

وقبل الخوض في المطلب لابدّ من بيان المعنى الاسمي والحرفي، وأنّهما متغايران، خلافاً لبعض؛ حيث زعم أنّهما واحد[١].

فنقول: الموجودات الخارجيّة مختلفة في كيفيّة وجودها، فالجواهر موجودة في الخارج بنفسها استقلالاً، ويُشار إليها إشارة حسّيّة، كزيد وعمرو وغيرهما، والأعراض موجودة فيه، ويُشار إليها إشارة حسّيّة أيضاً، لكن لا بنحو الاستقلال، بل تبعاً للغير كالسواد والبياض.

وأمّا الرابط في قولنا: «زيد له البياض» ونحوه، فله أيضاً نحو وجود في الخارج، وحقيقة خاصّة في قبال العدم، إلّا أنّه ليس مثل الجواهر والأعراض؛ يُشار إليه بالإشارة الحسّيّة، بل هو عبارة عن الكون الربطي الذي يرتبط به الموضوع بالمحمول، ولولاه لم يتحقّق الارتباط بينهما، وكذلك الرابط في قولنا: «زيد على السطح». هذا في الموجودات الخارجيّة.

وأمّا الموجودات الذهنيّة فعالم الذهن أوسع من عالم الخارج، فما يوجد في الخارج مُستقلاً كالجواهر، أو تبعاً كالأعراض، يوجد في الذهن أيضاً كذلك، وكذا الكون الرابط بتصوّر قولنا: «زيد له القيام» مثلاً، ويمكن تصوّر الرابط ـ أي مفهومه ـ ولحاظه استقلالاً بتصوّر كلّ واحدٍ من «زيد» و«قيام» والرابط بينهما استقلالاً.

لكن معنى الرابط بهذا اللحاظ معنىً اسمي يحمل عليه مفهوم الرابط بالحمل الأوّلي، ومعناه الأوّل حرفي يحمل عليه مفهوم الرابط حملاً شائعاً، ويمكن حكاية الرابط الملحوظ استقلالاً عن الرابط الخارجي الغير المستقلّ.

---

١ ـ كالمحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ٢٥.

وبالجملة : الموجود في الخارج استقلالاً هو «زيد» و «البصرة» و «الكوفة» في قولنا «سرتُ من البصرة إلى الكوفة» وأمّا الابتداء والانتهاء فهما وإن كان لهما نحو وجود في الخارج، وليسا من الأمور العدميّة، إلّا أنّ وجودهما ليس مثل وجود «زيد» و «البصرة» و «الكوفة» في الاستقلال والإشارة الحسّيّة إليه. فلفظتا «من» و «إلى» موضوعتان لهذين المعنيين الغير المستقلّين، بخلاف «زيد» و «البصرة» و «الكوفة».

فاتّضح بذلك : كمال الفرق بين المعنى الاسمي والحرفيّ وعدم استقامة ما في «الكفاية» من اتّحاد معنيي الاسمي والحرفي، وأنّ الاختلاف إنّما هو في كيفيّة الاستعمال[1].

وبعبارةٍ أُخرى : الموجودات لها أقسام :

منها : ما له استقلال في الوجود خارجاً وتعقّلاً، كزيد وعمرو ونحوهما.

ومنها : ما ليس له استقلال في الوجود الخارجي، لكنّه مستقلّ في التعقّل، وله ماهيّة مستقلّة، كالأعراض من السواد، والبياض ونحوهما.

ومنها : ما لا استقلال له أصلاً، لا في الوجود الخارجي، ولا في اللحاظ الذهني، بل وجوده تبعي للغير الخارجي والذهني، كالنسب والإضافات الجزئيّة، وابتداء السير من البصرة وانتهائه إلى الكوفة، والأوّلان من المعاني الاسميّة، والثالث من المعاني الحرفيّة.

ثمّ إنّهم اختلفوا في أنّ الحروف كلّها إيجاديّة وإيقاعيّة؛ بمعنى أنّ المتكلّم يوجد باستعمال ألفاظها معانيها في الخارج ويُنشئها، أو إخطاريّة تحكي عن معانيها في الخارج، أو أنّ بعضها إيقاعيّة وبعضها إخطاريّة :

ذهب الميرزا النائيني قدّس سرّه إلى الأوّل على ما في «التقريرات».

والثاني مذهب الآغا ضياء قدّس سرّه.

---

١ ـ نفس المصدر : ٢٥.

قال الميرزا النائيني قدس سره **على ما في تقريرات درسه** : إنّ الأسماء كلّها إخطاريّة تحكي عن معانيها، بخلاف الحروف فإنّها إيقاعيّة، كـ«ياء» النداء و «كاف» الخطاب، فباستعمالهما يوقع النداء والمخاطبة، ولا تحقّق لمعانيهما قبل الاستعمال ليحكيا عنها، بل يُوقَعان ويُنشآن بالاستعمال.

ثمّ ذكر أنّ باقي الحروف كذلك قطعاً انتهى(١).

أقول : ظاهر كلامه أنّ بين الإيقاعيّة والإخطاريّة تبايناً وتنافياً، لا يمكن اجتماعهما في لفظٍ واحدٍ، وليس كذلك على تقدير أن يريد من الإخطاريّة خطور معانيها في الذهن؛ فإنّ من الحروف ما تُستعمل لإيقاع معانيها؛ لأنّها إخطاريّة وضعت للدلالة على معانيها، فهي تدلّ على إيقاع النسبة بملاحظة حضور معناها في الذهن، وإلّا فمع قطع النظر عن حصول معناها في الذهن، فمجرّد لفظها مع عدم لحاظ المتكلّم مفهومها ومعناها، لا يدلّ على إيقاع معناها.

فالحقّ كما يشهد به الوجدان : أنّ بعض الحروف كذلك؛ يعني أنّها وُضعت لإيقاع لا في الخارج، بل في القضيّة الملفوظة؛ لأنّها تحكي عن معانيها، فإنّه لو قيل : «سرت، البصرة، الكوفة» أي كلّ واحدٍ منها مفرداً، لا يُفهم منه ابتداء السير من البصرة والانتهاء إلى الكوفة. فللدلالة على هذا المعنى في القضيّة الملفوظة يُذكر لفظتا «من» و «إلى» فالإيقاع بهذا المعنى لا ينافي الحكاية والإخطار، بل يحتاج إلى الإخطار بالمعنى المتقدّم.

ومن الحروف ما وضعت لإيقاع المعنى وإيجاده في الخارج بالاستعمال، مثل «ياء» النداء وحروف التنبيه وأدوات القسم ونون التأكيد، وليس في الخارج قبل النداء شيء؛ ليحكي عنه حرف النداء وغيره من الحروف المذكورة، بل باستعمالها يوجد معانيها في الخارج، والإيقاع بهذا المعنى ينافي الإخطاريّة والحكاية بخلاف

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٣٧ ـ ٣٩.

المعنى الأوّل.

وأمّا «كاف» **الخطاب** فقد يقال: إنّها إيجاديّة وضعت لايقاع المخاطبة في الخارج، وليس كذلك، بل فيها احتمالان:

أحدها: أنّها موضوعة للدلالة على ذكوريّة المخاطب وأنوثيّته، أو وحدته وتثنيته وجمعه مثل: «ذلك» و «ذلكما» و «ذلكم» و «ذلكنّ».

وثانيهما: أنّها تدلّ على المذكورات من دون أن تكون موضوعة لها، والظاهر هو الأوّل.

واستدلّ **المحقّق العراقي**ﰆ على ما في تقريرات درسه لإخطاريّة الحروف: بامتناع إيقاع معانيها التي هي الصور الذهنيّة بها بوجوه:

الأوّل: أنّه مُستلزم للمحال؛ وذلك لأنّ استعمالها حينئذٍ علّة لوجودها، والعلّة مُتقدّمة على المعلول، فلابدّ أن يتقدّم الاستعمال على المستعمل فيه، تقدّم العلّة على معلولها، لكن استعمال اللّفظ في المعنى متوقّف على وجود المعنى قبل الاستعمال ليستعمل فيه، فيلزم تقدّم الاستعمال على المستعمل فيه وتأخّره عنه، وهو محال[1].

وفيه: أنّ تقدّم استعمالها على المستعمل فيه بنحو تقدّم العلّة على المعلول أو بالطبع مسلّم، إلّا أنّا لا نُسلّم لزوم تقدّم المستعمل فيه في الوجود على الاستعمال في الايقاع، بل يوقع ويوجد بالاستعمال، فالاستعمال عند القائل بإيقاعيّة الحروف عبارة عن طلب عمل اللّفظ في إيجاد المعنى، وأنّ معناها يوجد بالاستعمال.

نعم: القائل بإخطاريّة الحروف لابدّ أن يقول بلزوم تقدّم المعنى على الاستعمال لتحكي عن معانيها، بخلاف القائل بإيقاعيّة الحروف.

الثاني: أنّ المدلول بالذات للّفظ ومعناه الأوّلي هو الصورة الحاصلة من اللّفظ في الذهن، ولا يُعقل حضور الموجود في الخارج في الذهن، فالموجود في الخارج هو

---

١ ـ أُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٤٦.

المدلول بالعرض، والمدلول بالذات فانٍ فيه. فلو كانت الحروف إيجاديّة، لزم انتقال الموجود الخارجي إلى الذهن، وهو محال، فلابدّ أن تكون إخطاريّة موضوعة بإزاء الصورة المعقولة في الذهن[1].

وفيه **أوّلاً**: النقض بالأعلام الشخصيّة، فإنّه‌قدس‌سره قائل بأنّها موضوعة للهويّة الشخصيّة الخارجيّة، وعلى ما ذكره يلزم من استعمالها انتقال الموجود الخارجي إلى الذهن.

وثانياً: بالحلّ؛ فإنّه لا يلزم من وضع الحروف للمعاني الموجودة في الخارج انتقال الموجود الخارجي ـ بما أنّه خارجي ـ إلى الذهن، بل توجد صورته في الذهن، كما أنّه لو اُطلق لفظ «زيد» انتقش في ذهن المخاطب صورة وجوده الخارجي، لا الشخص الخارجي بما أنّه خارجي، ولا يلزم انتقال الموجود الخارجي إلى الذهن، وكذلك الحروف.

وثالثاً: أنّا لا نُسلِّم أنّ شيئاً من الألفاظ موضوعة للموجود في الخارج، حتّى في أسماء الأجناس كـ«الإنسان»، فإنّها موضوعة للماهيّة المجرّدة التي هي لا كلّيّة ولا جزئيّة، ملحوظة بالعرض بلحاظ صورتها بالذات، وقد تقدّم عدم اعتبار لحاظ المعنى الموضوع له بالذات، بل يكفي اللحاظ العرضي بسبب لحاظ أمرٍ آخر من مصاديقه، كزيد وعمرو، أو من مصاديق نقيضه، كما في قولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» فيتصوّر للمعدوم المطلق صورة في العقل هي مرآة له وتلك الصورة معقولة بالذات، والمعدوم معقول بالعرض، وتلك الصورة من مصاديق نقيض المعدوم، بناءً على أنّ الصور الذهنيّة من الكيفيّات النفسانيّة، وهي تناقض المعدوم المطلق، وهكذا سائر الأسماء والحروف، حتّى الأعلام الشخصيّة؛ فإنّ جميعها موضوعة للصور الذهنيّة، لا الأفراد الخارجيّة.

---

١ ـ نفس المصدر السابق ١: ٤٦ ـ ٤٧.

الثالث من الوجوه: أنّه لا شبهة في استعمال أدوات النداء والتنبيه والترجّي والتمنّي والطلب ونحوها في غير ما هو نداء وتنبيه وترجّ وتمنّ وطلب بالحمل الشائع، بل كثيراً ما تُستعمل هذه بداعي التشوّق والسخريّة والتودّد والتوجّد[1] والتعجيز والتهديد، وغير ذلك من الدواعي الأُخر، كما هو مذكور في محلّه، ولا ريب في أنّ الموجود بهذا الاستعمال ليس فرداً من أفراد معانيها، فليس استعمال أدوات النداء بداعي التوجّد مثل قوله :

ياكوكباً ما كان أقصرَ عمرَهُ...[2].

نداءً بالحمل الشائع، بل توجّداً، وكذلك استعمال الأمر بداعي التعجيز، كقوله تعالى : ﴿كُونُوا حِجارَةً أَوْ حَديداً﴾[3] فإنّه ليس طلباً بالحمل الشائع وهكذا.

وحينئذٍ : فإمّا أن يكون استعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني مجازاً وبضرب من العناية، وهو ممّا لا يقول به المفصّل، وإمّا حقائق استُعملت في معانيها الموضوعة لها، لكن بداعي أحد هذه الأُمور المذكورة؛ من التوجّد والتشوّق وغيرهما، فيكون معانيها غير ما يوجد بها حتّى فيما إذا استُعملت بداعي إفادة ما وضعت له[4] انتهى.

أقول : وفيه :

أوّلاً : أنّه لا مانع من الالتزام بالتجوّز، ولا دليل على خلافه.

---

١ ـ يُقال : توجّدت لفلان، أي حزنت له. لسان العرب ١٥ : ٢٢٠، «وجد».

٢ ـ هذا صدر بيت وعجزه : وكذلك عمر كواكب الأسحار.

وهذا البيت من قصيدة للفاضل الأديب والشاعر البليغ البارع أبي الحسن علي بن محمّد بن الحسن الكاتب التهامي العاملي الشامي، المقتول في تاسع جمادى الأُولى سنة ٤١٦هـ وله ديوان مشهور طبع في الإسكندرية سنة ١٨١٢م. أُنظر أمل الآمل ١ : ١٢٧ / ١٣٦، سير أعلام النبلاء ١ : ٣٨١ / ٢٤٢، شذرات الذهب ٣ : ٢٠٤، الكنى والألقاب ١ : ٤٥.

٣ ـ الإسراء (١٧) : ٥٠.

٤ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٤٧.

وثانياً: بالالتزام بالثاني؛ أي أنّها حقائق.

بل التحقيق: أنّ اللّفظ في جميع المجازات مُستعمل فيما وضع له، لكنّه يجعل مَعبراً إلى معنىً آخر، كما في «رأيتُ أسداً يرمي» فإنّ «الأسد» مُستعمل في معناه الحقيقي؛ بدعوى أنّ «زيداً» من مصاديقه، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وحينئذٍ: فحرف النداء في الموارد المذكورة مُستعمل في معناه الحقيقي، وكذلك حروف التمنّي والترجّي مستعملة في معانيها الحقيقيّة بداعي التوجّد والتشوّق؛ بادّعاء أنّها من أفراد النداء ومصاديقه.

فتلخّص: أنّ الحقّ هو التفصيل، وأنّ بعض الحروف إيقاعيّة، وبعضها إخطاريّة، والوجدان شاهد عليه، ولا دليل على خلافه أيضاً.

نعم يمكن أن يقال: إنّ بعض الحروف ليست إيقاعيّة ولا إخطاريّة، بل من قبيل أسماء الأصوات، كما هو محتمل في حرف النداء.

وقال بعض مُقرري درسه: إنّ الموجودات في العين على أنحاء: منها وجود الجواهر، ومنها وجود الأعراض بأقسامها التسعة، المُعبَّر عنها بالوجود الرابطي، ومنها ربط الأعراض بموضوعاتها، المُعبَّر عنها بـ«الوجود الرابط».

والعرض من حيث افتقاره إلى الموضوع ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يستغني بموضوع واحدٍ، مثل مقولة الكم والكيف.

وثانيهما: ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوعين يتقوّم وجوده بهما، كمقولة الأين والإضافة وسائر الأعراض الإضافيّة.

والسيرة العقلائيّة حسب الاستقراء، تدلّ على أنّهم لم يُهملوا معنىً من المعاني التي تدور عليها الإفادة والاستفادة من جعل الطريق لها.

إلى أن قال: قد وجدنا أنّ الأسماء تدلّ على الجواهر وجملة من الأعراض، ووجدنا الحروف تدلّ على جملة من الأعراض الإضافيّة النسبيّة، ووجدنا الهيئات

تدلّ على ربط هذا العرض الأيني بموضوعه؛ أعني زيداً، وكذلك هيئة «عالم» و «أبيض» و «مضروب» تدلّ على ربط العرض بموضوع ما، وكذلك بقيّة الحروف، فإنّها تدلّ على إضافة خاصّة وربط مخصوص بين المفاهيم الاسميّة.

فإن قلتَ: ما ذكرته يمكن تصديقه في مثل لفظة «من» و «إلى» و «على» و «عن» وما رادفها من الحروف؛ بدعوى وضعها لأصناف مقولة الأين من الأين الابتدائي، والأين الظرفي، والأين الاستعلائي، والأين التجاوزي، والأين الانتهائي.

لكن يشكل ذلك في أكثر الحروف، كـ«ياء» وحروف التأكيد والقسم ونحوها، التي يشكل جدّاً تشخيص كون مدلولها عرضاً من الأعراض.

قلتُ: قد عرفتَ أنّه ينحصر معنى الحروف في الجوهر والعرض، أو ربطه بمحلّه، ولا شبهة في عدم كون معناها من الجواهر، فينحصر في الأعراض وربطها بمحالّها.

ولا مجال لتوهّم أنّ معاني الحروف في الموارد المذكورة هي ربط الأعراض بمحالّها، وكون نفس الأعراض مدلولة للهيئات على عكس سائر الموجودات، فالاستقراء يحكم بأنّ حال الحروف المذكورة كحال سائر الحروف؛ من أنّها دالّة على الأعراض، والهيئات دالّة على ربطها بمحالّها، وأمّا تشخيص أنّه من أي أنواع الأعراض، فليس هو بمهمّ في المقام.

إن قلت: إذا كان مدلول الحرف عرضاً نسبيّاً فهو بذاته مرتبط بموضوعه، وعليه فنفس الحرف الدالّ عليه دالّ على الربط كما ذكر.

قلت: الذي يظهر من هذا الإشكال أنّ اللّازم الباطل من القول بوضع الحروف للأعراض النسبيّة إنّما هو تكرار دلالة الجملة المتضمّنة للحروف على ربط العرض ـ الذي هو مدلول الحروف ـ بموضوعه، ولكنّ الأمر ليس كذلك؛ وذلك لأنّ الحروف تدلّ على العرض المنتسب إلى موضوع ما، والهيئة تدلّ على ربط ذلك العرض بموضوع معيّن مفصّلاً.

فالهيئة تدلّ على معنىً يستلزم تفصيل ما دلّ عليه الحرف مُبهماً ومُجملاً، كما هو الشأن في دلالة الجمل التي لم تتضمّن حرفاً، مثل «زيدٌ قائمٌ»، فكما أنّ هيئة «قائم» دلّت على ارتباط القيام بموضوع ما، وهيئة الجملة دلّت على ارتباط ذلك العرض بـ«زيد»، فكان مدلولها معنىً يستلزم تفصيل ذلك الربط المُجمل، الذي دلّ عليه هيئة «زيد قائم» كذلك هيئة جملة «زيدٌ في الدار» فلفظة «في» دلّت على الأين منتسباً إلى موضوع ما، وهيئة الجملة دلّت على ربط ذلك العرض بـ«زيد» نفسه، فمدلول الأوّل غير مدلول الثاني، فأين التكرار ؟![1] انتهى محصّله.

ويرد عليه :

أوّلاً : أنّ في كلامه تناقضاً؛ حيث صرّح أوّلاً في صدر كلامه : بأنّ الحروف دالّة على الكون الرابطي؛ أي الأعراض النسبيّة، وأنّها مُستقلّة بالمفهوميّة، ويُستفاد من الجواب عن الإشكال الثاني أنّ الفرق بين مدلول الهيئة ومدلول الحروف بالإبهام والتعيين، فمدلول الحروف هو عين مدلول الهيئة، ومدلول الهيئة هو الكون الرابط على عقيدته، فلا يستقلّ بالمفهوميّة.

وثانياً : لو سُلّم تحقّق العرض النسبي والكون الرابطي ـ مضافاً إلى تحقّق الموضوع ووجوده في الخارج والمحمول والربط ـ نقول : قد عرفت أنّ الدالّ على الموضوع مثل : «زيد له القيام» هو لفظ «زيد» وعلى المحمول لفظ «القيام» والدالّ على الربط بينهما لفظة «له» ولا يرتبط المحمول بالموضوع إلّا بها، وأمّا الكون الرابطي المعبّر عنه بـ«العرض النسبي» فالدالّ عليه أيضاً هو الحرف، لكن لا بالمطابقة، بل بالالتزام.

وثالثاً : هذا المعنى الذي ذكره للحروف مستقلّ بالمفهوميّة والتعقّل، فهو معنىً اسمي لا حرفي؛ فإنّ الأعراض النسبيّة طرف للربط أي المسند، والطرف الآخر هو المسند إليه، ولا يمكن إسناد المعنى الحرفي إلى غيره، فما أفاده في المقام غير مُستقيم.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٤٩ ـ ٥٢.

وقد عرفت أنّ **التحقيق** : هو أنّ بعض الحروف موضوعة للدلالة على تحقّق الربط في الخارج، مثل : «زيد له القيام»، أو «سرتُ من البصرة إلى الكوفة»، وأمّا القضايا التي لا تشتمل على الحرف، فالدالّ على الربط فيها هو الحمل في مثل : «زيد قائم» وأنّ بعض الحروف موضوع لإيقاع معناها وإيجاده في الخارج بالاستعمال، كـ«ياء» النداء وحروف القسم والتنبيه والردع ونحوها.

ثمَّ إنّ وضع الحروف من أي قسم من أقسام الوضع؟

ذهب في **«الكفاية»** : إلى أنّ الوضع والموضوع له والمُستعمل فيها عامّ، كما في أسماء الأجناس، وأنّ الخصوصيّة إنّما جاءت من قبل الاستعمال بتصرّف الواضع في الاستعمال: حيث وضع لفظ «الابتداء» ليراد منه عند الاستعمال معناه الاسمي بنفسه، ووضع لفظة «من» ليراد منها معنى الابتداء أيضاً، لكن لا بنفسه، بل بما أنّه حالة وآلة لملاحظة الغير. فهما مُترادفان، إلّا أنّه لا يجوز استعمال أحدهما في مورد الآخر.

والدليل على ذلك : هو أنّه لو كان الموضوع له والمستعمل فيه أو كلاهما خاصّاً، فالخصوصيّة : إمّا خارجيّة، أو ذهنيّة.

فعلى الأوّل : يُشكَل بأنّ الحروف كثيراً ما تستعمل في المعاني الكلّيّة مثل : «سِرْ من البصرة إلى الكوفة» حيث إنّ السير والابتداء قابلان للصدق على كثيرين.

وعلى الثاني فيُشكَل أيضاً :

أوّلاً : بأنّ لحاظ الحروف حالة لغيرهما كلحاظ الاسم مستقلاً، فكما أنّ لحاظ الاستقلاليّة ليس مُعتبراً في الموضوع له في الأسماء أو المستعمل فيه فيها، كذلك لحاظ أنّها حالة للغير في الحروف.

وثانياً : يلزم امتناع صدقه على الخارج؛ لأنّه كلّي عقلي حينئذٍ، فيمتنع الامتثال في مثل قوله : «سِرْ من البصرة إلى الكوفة» إلّا بالتجريد.

وثالثاً : باستلزامه المحال، وهو اجتماع اللحاظين؛ فإنّ لحاظ كونه حالة للغير

إن كان مأخوذاً في الموضوع له أو المستعمل فيه، وصار جزءاً له لزم لحاظه عند الاستعمال؛ إذ لابدّ من لحاظ المستعمل فيه لدى الاستعمال، واجتماع اللحاظين ممتنع[١] انتهى حاصله.

أقول : أمّا ما أفاده في فرض كون الخصوصيّة خارجيّة، فسيجيء ما فيه إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما أورده من التوالي الفاسدة في فرض كون الخصوصيّة ذهنيّة.

ففيه : أنّ البحث إنّما هو ـ في أنّ الوضع والموضوع له في الحروف عامّان أو لا ـ مبني على تغاير المعنيين الاسمي والحرفي وعدمه، وقد وقع الخلط في كلامه‌ قدس‌سره في المقامين، فإنّه لو فرض تغايرهما، وأنّ مداليل الحروف هي النسب الجزئيّة والروابط الخارجيّة ـ كما هو الحقّ ـ لم يبقَ حينئذٍ مجال لاحتمال عموم الموضوع له فيها، بل الموضوع له والمستعمل فيه فيها كلاهما خاصّان.

وأمّا القائل بإيجاديّة الحروف ـ وهو الميرزا النائيني‌ قدس‌سره ـ فسلك مسلكاً آخر؛ حيث ذكر : أنّه ليس المراد من الكلّيّة والجزئيّة هنا ما هو المتبادر منها في المفاهيم الاسميّة من قابليّة الصدق على كثيرين وعدمها، كما توهّمه في «الكفاية»[٢] فأورد على القائلين بأنّ الموضوع له فيها خاصّ : بأنّ المستعمل فيه في الحروف غالباً عامّ، كما في مثل «سِرْ من البصرة إلى الكوفة» فإنّ المستعمل فيه في الحروف ليس إلّا النسب والروابط في الكلام؛ بحيث لو أُعيد الكلام مرّةً ثانية كانت النسبة مغايرة للأُولى، وهذه النسبة يستحيل صدقها على الخارج حتّى تتّصف بالكلّيّة والجزئيّة.

إلى أن قال : بل المراد بالكلّيّة والجزئيّة في المعاني الحرفيّة هو أنّ ما تتقوّم به النسبةُ الكلاميّة ـ وهي أطراف الكلام ـ كما أنّها خارجة عن حريم المعنى الحرفي ، فهل

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٥ ـ ٢٦.

٢ ـ نفس المصدر السابق.

التقيّدات أيضاً خارجة، حتّى يكون الموضوع له واحداً وكلّيّاً، أم هي داخلة في الموضوع له، حتّى يكون المعنى متعدّداً والموضوع له خاصّاً؟

وبعبارة أُخرى: المفاهيم الحرفيّة ـكما عرفت ـ لا محالة معانٍ غير استقلاليّة، بل إيجاديّة، فلابدّ في مقام الوضع لها من تصوّر مفاهيم اسميّة عامّة، كمفهوم النسبة الابتدائيّة، فيكون الوضع عامّاً لا محالة.

إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فالحقّ أنّ الموضوع له فيها كالوضع عامّ، فكما أنّ المفاهيم العرضيّة لا تحتاج في مقام ماهيّاتها إلى موضوع، بل في مقام وجودها، فكذلك المعاني الحرفيّة لا تحتاج في مقام مفهوميّتها إلى خصوصيّة الطرفين، بل في مقام استعمالها، فالموضوع له فيها هو المعنى الواحد بالهويّة المشتركة بين جميع موارد الاستعمالات، والخصوصيّة إنّما نشأت من ناحيتها.

إلى أن قال: وأمّا الاستدلال على جزئيّة المعاني الحرفيّة بأنّها إيجاديّة، والشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فهو مبتنٍ على عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج أصلاً، وأنّ الموجود في الخارج هي الأشخاص، أو على أنّ الكلّي وإن كان موجوداً، إلّا أنّه لابدّ وأن يتشخّص في رتبةٍ سابقة على الوجود حتّى يوجد في الخارج، والتشخّص مُساوق للوجود، فإنّه بناءً عليهما حيث إنّ المعاني الحرفيّة إيجاديّة، والإيجاد يستحيل تعلّقه بالكلّي فيستحيل أن يكون الكلّي موضوعاً له.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الكلّي موجود في الخارج، والتشخّص مساوق للوجود رتبةً، كما هو التحقيق ـلأنّ متعلّق الوجود والتشخّص شيء واحدـ فعليه يكون الموضوع له نفس الكلّي وإن كان حين وجوده متشخّصاً بخصوصيّات الطرفين، إلّا أنّ تلك الخصوصيّات من لوازم الوجود لا الماهيّة[1] انتهى محصّل كلامه قدس سره.

وحاصل جميع ما أفاده: هو أنّ الموضوع له في الحروف عامّ، إلّا أنّ هذا العامّ

---

١ ـ أُنظر أجود التقريرات ١ : ٢٧ ـ ٢٩.

غير ما هو المصطلح منه، الذي هو نفس الطبيعة، بل المراد منه معنىً آخر عبارة عن معنىً واحد بالهويّة المشتركة بين موارد الاستعمالات، فلفظة «في» في قولنا : «زيد في الدار» معناها هو معناها في «زيد في السوق» ومعناهما واحد.

لكن يرد عليه : أنّ ابتناءه هذا المطلب على القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج يستلزم القول بخصوصيّة الموضوع له في الحروف؛ لما حقّق في محلّه : أنّ الطبيعي موجود في الخارج بنفسه ومُتكثِّر فيه، وأنّ كلّ واحدٍ من أفراده هو تمام ماهيّة الطبيعي، فزيد تمام ماهيّة الإنسان، وكذلك سائر الأفراد، لا أنّه يتحصّص في الخارج، ويوجد كلّ حصّة منها في فرد من أفرادها، وليس للطبيعة سوى وجود أفرادها وجود على حِدة، إلّا أنّه يمكن انتزاع مفهوم الإنسان مثلاً من الأفراد الخارجيّة، وحينئذٍ يلزم أن يكون الكلّي ـ الذي ذكره، وذهب إلى أنّه الموضوع له للحروف ـ نفسَ أفراده، والأفراد جزئيّة، فيلزم منه خصوصيّة الموضوع له للحروف.

وثانياً : يلزمه القول بوجود الكلّي في الذهن مُلصَقاً بالأفراد الذهنيّة؛ نظير القول بوجوده في الخارج كذلك، كما مرَّ عن المحقّق العراقي‌ تتیُّ وعرفت جوابه مفصّلاً، فلا نعيده.

والتحقيق : أنّ الحروف مختلفة : منها إيقاعيّة، والوضع فيها لا محالة عامّ والموضوع له خاصّ؛ بلحاظ الواضع المفهوم الاسمي للربط ووضعه لما يحكي عنه هذا المفهوم من الروابط والنسب الجزئيّة؛ بنوع من الحكاية وإن لم تكن حقيقيّة؛ لعدم كونها من مصاديقها الحقيقيّة.

وتوهّم : أنّها موضوعة لإيجاد الربط في الخارج بالاستعمال مع عموم الموضوع له فيها، فيه ما لا يخفى، فإنّ ما يوجد في الخارج جزئي حقيقي يُنافي فرض عموم الموضوع له فيها، وهذا القسم من الحروف نظير وضع لفظٍ في الأسماء لما سيولد له بعدُ، فإذا قيل : «يا زيد» أو «يا رجال» أو «يا نساء»، فما يوجد بالنداء فيها واحد وإنّما

الاختلاف في المنادى، وكذلك مثل حروف القسم والردع والتنبيه ونحوها، فإنّ الاختلاف في موارد القسم إنّما هو في المُقسم عليه.

ومنها : إخطاريّة تحكي عن معانيها، والأمر في هذا القسم من الحروف مشكل؛ حيث إنّه إن قلنا : بأنّ الموضوع له فيها خاصّ، يرد عليه أنّ كثيراً ما تستعمل هي في الكلّي، مثل : «سر من البصرة إلى الكوفة» ونحو : «كلّ جسم أبيض» فلابدّ إمّا من الالتزام بعدم اشتمال هذه الأمثلة على الربط، فهو خلاف الوجدان الشاهد على وجود الربط فيها، وإمّا الالتزام بعموم الموضوع له فيها، وهو أيضاً مُشكل؛ إذ كثيراً ما تُستعمل هي في الخصوص مثل «سِرتُ من البصرة إلى الكوفه» و«زيد له البياض»، إلّا أن يُقال : إنّه استعمال مجازي، وهو أشكل.

ولذلك ذهب صاحب «الفصول» إلى أنَّ الموضوع له فيها جزئي إضافي[1] وأخوه صاحب «الحاشية على المعالم» إلى أنّها موضوعة لأخصّ من شيءٍ[2] ومرجعه إلى الأوّل.

ويُشكل بأنّ الجزئي الإضافي أيضاً كلّي، ومرجعها إلى القول بعموم الموضوع له فيها.

وذهب ثالث إلى أنّها تابعة للموضوع والمحمول في الكليّة والجزئيّة؛ أي العموم والخصوص[3]، فالموضوع له فيها في مثل «كلّ جسم له البياض» عامّ، وفي مثل «زيد له البياض» خاصّ.

والتحقيق : هو أنّ الموضوع له فيها أيضاً خاصّ؛ لأنَّ المعاني الحرفيّة في تحقّقها ووجودها الخارجي تابعة للغير؛ لامتناع تحقّق الربط في الخارج بدون المرتبطين، بل

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ١٦.

٢ ـ هداية المسترشدين : ٣٠ ـ ٣١.

٣ ـ أنظر مقالات الأصول ١ : ٢٣.

وكذلك في وجودها الذهني؛ لامتناع تعقّل الربط الجزئي، الذي يصدق عليه كلّي الربط بالحمل الشائع بدون لحاظ المرتبطين، وكذلك في مقام الدلالة أيضاً تابعة للغير، فإنّ لفظة «من» مُجرّدة لا تدلّ على الربط الابتدائي، ولفظة «إلى» على الربط الانتهائي، بل تفتقرُ في دلالتها إلى ضميمة لفظ «البصرة» و«الكوفة» وحينئذٍ فلابدّ من تبعيّتها ـ في كيفيّة الدلالة ـ للغير أيضاً، فتدلّ على الربط الكلّي في مثل : «كلّ إنسان له التحيّز» مع عدم عموم الموضوع له فيها، وإلّا لزم أن يكون معناها اسميّاً صحّ وقوعه محمولاً؛ لامتناع وقوع الحروف محمولاً، بل ودلالتها على الربط الكلّي في المثال، إنّما هو لأجل أنّها في مقام الاستعمال تابعة للغير الكلّي في المثال، وإن كان الطرفان جزئيّين تدلّ على الربط الجزئي مع خصوص الموضوع له فيها مطلقاً.

ويؤيّد ما ذكرنا : أنّا نرى كثيراً من الحروف كـ«الواو» تقع عاطفةً وللقسم. ولفظة «من» لابتداء كلّي السير في مثل «سِرْ من البصرة» ولابتداء الجزئي منه كما في «سِرْتُ من البصرة» فيعلم منه أنّها في مقام الاستعمال تابعة للغير مع أنّ الموضوع له فيها خاصّ ففيما كان الطرفان كلّيين، مثل «كلّ إنسانٍ له البياض» استُعملت في الكثير، واستعمال اللّفظ في الكثير غير عزيز، فلفظ «كلّ» في المثال يكثِّر الإنسان، والإنسان يكثِّر الربط، فلفظة «له» مستعملة في الكثير.

المبحث الخامس : في بيان أوضاع هيئات الجمل التامّة والناقصة والإنشائيّة والإخباريّة وغيرها

فنقول : أمّا الحمليّة الموجبة : فهي على أقسام بحسب أقسام الحمل :

فمنها : الحمل الأوّلي الذاتي، والمناط فيه هو حمل مفهوم على مفهوم مساوٍ نحو: «الإنسان حيوان ناطق».

ومنها : الحمل الشائع الصناعي، والمناط فيه الاتّحاد في المصداق مع تغاير الموضوع والمحمول بحسب المفهوم، والمحمول فيه كلّي يحمل على المصداق الخارجي، فإن كان مصداقا لذلك الكلّي المحمول عليه يُسمّى حملاً شائعاً ذاتيّاً، مثل : «زيد إنسان» وإن لم يكن من مصاديق ذلك الكلّي يُسمّى شائعاً عرضيّاً، نحو «هذا الجسم أبيض» وله أقسام أُخر لا حاجة إلى ذكرها.

فنقول : ليس الموضوعُ له هيئة الجمل الحمليّةِ الكونَ الرابط، بل هي موضوعة للحكاية عن الهُوهُويّة الحقيقيّة أو العُرفيّة؛ أي الاتّحاد الخارجي بين الموضوع والمحمول كما في «زيد إنسان» و «هذا زيد» و «زيد زيد» لعدم الربط بين الموضوع والمحمول في هذه الأمثلة؛ لتحكي عن الهيئة لافتقار الربط إلى مرتبطين متغايرين، ولا تغاير بين الموضوع والمحمول فيها، ويشهد لذلك صحّة قولنا : «زيدٌ زيدٌ» و «هذا زيدٌ»، و «الوجودُ موجود»، و «الله تعالى موجود» وعدم صحّة قولنا : «زيد له زيد»، و «الوجودُ له الوجود»، فيكشف ذلك أنّ الحمل فيها يفيد الهُوهُويّة والاتّحاد في الخارج.

وبعبارة أُخرى : لكلّ واحدٍ من الحمل الأولي الذاتي والشائع العرضي قضيّة ملفوظة وقضيّة معقولة وقضيّة محكيّة عنها في الخارج.

أمّا الحملُ الذاتي : فليس فيه في الخارج «إنسان» و «حيوان ناطق» مُغاير له، ارتبط أحدهما بالآخر، بل الإنسان في الخارج عين الحيوان الناطق، ومُتّحد معه، وإذا كان الخارج كذلك فالقضيّة الملفوظة الحاكية عن الخارج، والمعقولة التي يُنتقل منها إلى الخارج أيضاً كذلك؛ أي لم تشتمل واحدة منها على ما يدلّ على الربط، وإلّا امتنع حكايتها عن الخارج والإنتقال منها إليه، فقولنا : «الإنسان حيوان ناطق» حاكٍ عن الهُوهُويّة الخارجيّة الحقيقيّة.

وأمّا الحمل الشائع الصناعي الذاتي : نحو «زيد إنسان» و «هذا البياض

أبيض» إذا أُخذ لا بشرط، لا ذات ثبت لها البياض، فهو أيضاً كذلك لا يشتمل على الربط؛ إذ ليس في الخارج زيد وإنسان مُغاير له مرتبط به، بل هما في الخارج واحد، فإذا كان الخارج كذلك فالقضيّة الملفوظة الحاكية عن الخارج والمعقولة التي ينتقل منها إلى الخارج كذلك؛ لما مرّ.

وأمّا الحمل الشائع العرضي: مثل «زيد أبيض» و «عمرو أسود» ونحو ذلك ففيه أُمور: أحدها «زيد» والثاني «البياض» والثالث الربط بينهما، ولذا يمكن الحكاية عنها بقولنا: «زيد له البياض» نعم يمكن الحكاية عنها بمثل «زيد أبيض» بدون اشتماله على أداة الربط، فالأوّل يدلّ على الربط بينهما، والثاني يدلّ على الهُوهُويّة، بخلاف القسمين الأوّلين؛ لعدم إمكان الحكاية فيها بنحوٍ يشتمل على الربط بين الموضوع والمحمول، كأن يُقال: «الإنسان له حيوان ناطق» أو «زيد له الإنسان».

وأمّا في مثل: «زيدٌ في الدار» ونحوه فهو من القضايا الحمليّة المؤوّلة بتقدير «كائن» ونحوه من أفعال العموم كما ذكره النحويّون[1] وإلّا فهي لا تشتمل في الظاهر على الحمل، وفيها في الخارج أربعة أشياء: أحدها ذات زيد، الثاني الدار، الثالث الربط بينهما، الرابع تحقّق ذلك الربط، فالدالّ على الأوّل لفظ «زيد» وعلى الثاني لفظ «الدار» وعلى الثالث لفظة «في»، وعلى الرابع الهيئة، وأمّا الهيئة في مثل «زيد إنسان» فهي تدلّ على الهُوهُويّة لعدم وجود الربط بينهما؛ لتدلّ على تحقّقه كما عرفت. هذا كلّه في الموجبات.

وأمّا السوالب: فهي تدلّ على سلب الربط، لا ربط السلب؛ لعدم اشتمالها على الربط أصلاً، فإذا قيل: «زيد ليس بحمارٍ» فهو صادق، ولو مع عدم وجود «زيد» وهي السالبة بانتفاء الموضوع، نحو: «شريك الباريّ ليس بموجود» ويمكن صدقه مع وجود الموضوع دون المحمول، وقد يصدق مع وجودهما مع عدم الربط بينهما وعلى أي

---

١ ـ شرح الكافية ١ : ٩٣.

تقدير فهي تدلّ على سلب الربط لا ربط السلب.

وأمّا الجمل الناقصة : مثل «زيد العالم» فالهيئة فيه تدلّ على الهُوهُويّة التصوّريّة، وفي مثل «غلام زيد» على الإضافة التصوّريّة.

وانقدح ممّا ذكرناه : ما في كلام المحقّق العراقيقدس‌سره من أنّ الهيئة في القضايا موضوعة للكونِ الرابطِ والنسبةِ بين الطرفين[١] لما عرفت من خُلُوّ كثيرٍ من القضايا والجمل عن الربط، كما في «زيدٌ زيد» و «زيدٌ إنسان» و «الإنسانُ حيوان ناطق». فلا معنى لدلالتها عليه فيها.

ثمّ قال : إنّ الهيئة قد تطرأ على القول المركّب تركيباً ناقصاً، كما في «زيد العالم» و «غلام زيد»، وقد تطرأ على المركّب تركيباً تامّاً، كالجمل الإنشائيّة والإخباريّة، والفرق بينهما من وجوه :

الأوّل : أنّ الهيئة تحكي عن النسبة الثابتة التي تعتبر قيداً مقوّماً للموضوع أو المحمول، كما لو قلت : «غلامُ زيدٍ قائم»، أو «زيدٌ غلامُ عمرو»، أو «زيدٌ العالم في الدار»، أو «هذا زيدٌ العالم» والهيئة الثانية تحكي عن إيقاع النسبة نحو «زيدٌ قائم»، و «عبدي حرّ» في مقام إنشاء العِتق، والإنسان يرى بالوجدان أنّ المتكلّم يرى الموضوع عارياً عن النسبة التي يريد إثباتها إخباراً أو إنشاءً، وهو بالحمل أو الإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول، بخلاف النحو الأوّل، فإنّ المتكلّم يرى النسبة فيه ثابتة للموضوع والمحمول، فيعتبرها جزءً للموضوع أو المحمول، وبهذه العناية يكون مفاد التركيب الأوّل في طول مفاد التركيب الثاني، ومتأخّراً عنه تأخّر الوقوع عن الإيقاع[٢] انتهى.

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى وجود التهافت في كلامه؛ حيث صرّح هنا : بأنّ الهيئة

---

١ ـ اُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٥٩.

٢ ـ نفس المصدر السابق ١ : ٦٠.

موضوعة للإيقاع، وصرّح في السابق: بأنّها موضوعة للكون الرابط والنسبة بين الموضوع والمحمول ـ أنّه إن أراد به غير ما يوجده بهذا الإيقاع ـ بل بإيقاع آخر ـ ففيه: أنّه لا ارتباط لأحدهما بالآخر ولا نسبةَ بينهما؛ كي يقال: وبهذه العناية يكون مفادُ التركيب الأوّل في طول التركيب الثاني، ومتأخّراً عنه تأخّر الوقوع عن الإيقاع، كما لا ارتباطَ بين الوقوع والإيقاع الذين في قولك: «زيدٌ له السوادُ» وبينهما في قولك: «عمروٌ له السواد»، وليس الوقوع في أحدهما معلولاً لإيقاع في الآخر؛ كي يتأخّر عنه ولو بالرتبة.

مضافاً إلى استلزام ما ذكره الجمعَ بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في استعمال واحد، وهو محال؛ وذلك لأنّه قد صرّح: بأنّ في «زيد العالم قائم» نسبتين: إحداهما تامّة، والأُخرى ناقصة، أمّا الثانية ففي «زيد العالم» بزعمه، وهي معنىً حرفي قائم بالطرفين، فلحاظه آلي.

وصرّح ـ أيضاً ـ بأنّ هذه النسبة جزء مقوّم الموضوع، الذي هو أحد طرفي النسبة التامّة، فلابدّ أن تكون معنىً اسميّاً ينظر فيه؛ لعدم وقوع المعنى الحرفي موضوعاً أو محمولاً، فلابدّ من لحاظ النسبة الناقصة استقلاليّاً وآليّاً معاً في استعمال واحد، وهو محال.

تكملة:

هنا نكتة لا بأس بالإشارة إليها، وهي أنّ الفرق بين قولنا: «زيد العالم»، وبين قولنا: «زيد عالم» هو أنّ الهيئة في الأوّل تدلّ على الهُوهُويّة التصوّريّة، وفي الثاني على الهُوهُويّة التصديقيّة.

وأمّا الفرق بين قولنا: «غلام زيد» و «الغلام لزيد» **فمن جهتين:**

الأُولى: أنّ الهيئة في الأوّل للإضافة التصوّريّة، والثاني للإضافة التصديقيّة.

والثانية : أنّ الهيئة في الأوّل للهُوهُويّة، والثاني لتحقّق الإضافة التصديقيّة، وكذلك الفرق بين قولنا : «غلامُ زيدٍ» و «زيدٌ عالم» من وجهين : فإنّ هيئة الأوّل تدلّ على الإضافة التصوّريّة، والثاني على الهُوهُويّة التصديقيّة، ثمّ لو أردنا تحويل قولنا : «زيد العالم» إلى تركيب تامّ، يُحمل أحدهما على الآخر، ويقال : «زيدٌ عالم» بلا احتياج إلى زيادة معونة أُخرى، بخلاف ما لو أردنا تبديل نحو «غلام زيد» إلى تركيب تامّ، فإنّه لا يمكن إلّا بتغيير زائد بزيادة اللّام في «زيد» فنقول : «الغلام لزيد»؛ ليدلّ الحرف الزائد على النسبة والإضافة.

وهذا ممّا يُؤيّد ما اخترناهُ : من أنّ هيئة الجمل الناقصة في مثل «زيدُ العالم»، إنّما هي للهُوهُويّة التصوّريّة، وفي مثل «زيدٌ عالم» للهُوهُويّة التصديقيّة، بخلاف مثل «الغلامُ لزيد» وأمّا مثل «زيدٌ ضَرَبَ» فهو مُؤوّل إلى «زيدٌ ضارب»، وسيجيء الكلام في مثل «ضَرَبَ زيد» في باب المشتقّ إن شاء الله تعالى.

وأمّا الجمل الإنشائيّة : فتوضيح الكلام فيها يحتاج إلى ملاحظة الإيجاد التكويني، ثمّ الكلام في التشريعي فنقول: لو أوجد أحد شيئاً في الخارج ـ كالضرب الذي هو معنىً اسم مصدري ـ فهاهنا أُمور : الأول : «الضارب» الذي صدر عنه الضرب، الثاني : المضروب الذي وقع عليه الضرب، الثالث : نفس الضرب، الرابع : وقوع الضرب عليه.

وأمّا الإيجاد للضرب بالمعنى المصدري فهو وإن كان له نوع وجود حقيقة في الخارج في قبال عدمه، إلّا أنّه ليس بمثابة وجود المذكورات الأربعة التي بعضها من الجواهر، وبعضها من الأعراض، بل له وجود متدلٍّ على وجود الفاعل والمفعول ومعلّق عليها، لا أنّه موجود مستقلٌّ في قبالها، فليس للكسر وجود مستقلّ سوى وجود الانكسار في الخارج، فإذا كان هذا حال الإيجاد في التكوينيّات، فالتشريعيّات ـ أيضاً ـ على قياس التكوينيّات ووزانها؛ حيث إنّ الإنسان مدني بالطبع بعد انتقاله

عن حال الانفراد إلى حال الاجتماع، فافتقر إلى جعل قوانين تنتظم بالعمل بها أُمور معاشهم، ويستقيم نظامهم من البيع والنكاح والإجارة وغيرها من عقلائهم أو غيرهم. فإذا أوقع البيع بقوله : «بعتك الدار» في مقام الإنشاء، فالبيع يدلّ على مفهومه الاسمي . وكذا لفظ الدار، والضمير على استناده إلى المتكلّم، والهيئة على الإيجاد بالمعنى الحرفي، الذي هو قائم بالغير في الخارج، ووجوده مُندلٌ معلّق عليه، ولا وجود له استقلالاً.

والفرق بين البعث الإنشائي والإخباري ـ بعد اشتراكهما في أنّ هيئتهما وُضعت للدلالة على الإيجاد بالمعنى الحرفي، كما ذكرناه آنفاً ـ هو أنّ الهيئة في الأوّل للإيقاع والإيجاد بالفعل وفي الحال، وفي الثاني للإخبار بتحقّقه في الماضي؛ أي تحقّق الإيقاع في السابق، إمّا تشريعاً، كما في «بعت الدار أمس» أو تكويناً، كما في «ضربتُ زيداً أمس».

ثمّ الإنشاء على قسمين : إنشاء الاتّحاد والهُوهُويّة، كما في مثل «أنت حرّ»، «أنا زعيم»، أو «أنت وكيل» ونحوها؛ لوضوح أنّه ليس المراد إيقاع نسبة الحريّة أو الضمان والوكالة بين الطرفين، بل المراد جعله متّحداً مع الحرّ والوكيل وغيره، وإن شئتَ قلت: جعله مصداقاً للحرّ والوكيل، ولذا لا يقال : «جعلت الحُريّة لزيد». وإنشاء أمر اعتباري غير الهُوهُويّة، كما في مثل «بعتُك الدار»، في مقام إنشاء البيع، فإنّ المراد إنشاءُ أمر اعتباري ذي إضافات، فإنّ للبيع إضافةً إلى البائع، وإضافةً إلى المشتري ، وإضافةً إلى العوضين، وليس المراد جعل البائع بائعاً أو المشتري مشترياً؛ ليكون مفاده إيقاع الهُوهُويّة، بل إيقاع البيع الذي هو أمر اعتباري ذو إضافات.

المبحث السادس
في بيان أوضاع أسماء الإشارات والضمائر والموصولات

أمّا أسماء الإشارات: فذهب بعضهم[١] إلى أنّها موضوعة ليشار بها إلى شيء، وآخرون[٢] إلى أنّها موضوعة للمشار إليه قالَ ابنُ مالك: بذا لمفردٍ مُذكّرٍ أشِرْ[٣].

والتحقيق: أنّها موضوعة لإيجاد الإشارة الجزئيّة الخارجيّة، التي يُحمل عليها مفهوم الإشارة بالحمل الشائع، القائمة بالمشير والمشار إليه، الغير المستقلّة بالذات، كسائر المعاني الحرفيّة، فهي ـ أيضاً ـ حروف لا أسماء؛ لعدم استقلال معانيها، لا في الذهن والتعقّل، ولا في الخارج، وقد يوقع الإشارة بغير ألفاظها، كالإشارة بالإصبع إلى شيءٍ، فيُتوهّم خروج خطٍّ من رأس الإصبع ممتدٍّ إلى المُشار إليه، وحينئذٍ فلا تقع أسماء الإشارة مبتدأً، كما توهّم النحويّون[٤] في مثل «هذا زيد»؛ لامتناع الإسناد إلى معنىً حرفي، بل المسند إليه فيه هو المشار إليه الخارجي، لا لفظ هذا، بل الأمر في سائر القضايا ـ أيضاً ـ كذلك؛ ليس المسند إليه إلّا المعنى لا اللّفظ، وكذلك المسند؛ إذ الألفاظ بنفسها غير مرتبطة بعضها مع الآخر ذاتاً، بل تبعاً لارتباط المعاني.

فانقدح بذلك: فساد ما هو المشهور من أنّ «هذا» ونحوه أسماءٌ وُضعت للمُشار إليه المحسوس، وأنّ الحقَّ أنّ لفظة «هذا» ونحوها آلة يستحضر باستعمالها المُشار إليه في ذهن المخاطب؛ ليحكم عليه بحكم، وهكذا الكلام في المثنّى والجمع.

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٢٧.

٢ ـ الفصول الغرويّة : ١٦.

٣ ـ شرح ابن عقيل ١ : ١٣٠.

٤ ـ شرح الكافية ١ : ١٠١.

وأمّا الضمائر ـ مثل «هو وهما وهم» ونحوها ـ فالحقّ أنّها ـ أيضاً ـ حروف لا أسماء، وأنّها موضوعة لإيجاد الإشارة، والفرق بينها وبين أسماء الإشارة المعروفة : هو أنّها للإشارة إلى الغائب، وتلك للإشارة إلى الحاضر المحسوس وما في حكمه. وأمّا مثل «أنت وأنتما وأنتنّ ونحن» فالظاهر أنّها ليست بضمائر، بل لفظ «أنا» موضوع للمتكلّم، و«أنت» للمخاطب الواحد، و«أنتما» لاثنين، و«أنتم» لثلاثة، وهكذا كما أنّ «زيداً وعمراً» موضوعان للشخص، والفرق هو أنّ الأعلام الشخصيّة موضوعة لشخص خاصّ مُعيَّن، بخلاف هذه.

وأمّا الموصولات : فالغالب فيها أنّها حروف موضوعة لإيجاد الإشارة ـ أيضاً ـ إلّا أنّها لإيجاد نحوٍ خاصّ من الإشارة؛ أي فيما إذا أراد المتكلّم توصيف المشار إليه بوصفٍ مثل «الذي والتي» وفروعهما، التي هي مرادفة لـ«آنكه» في الفارسيّة. وأمّا نحو «مَنْ» و «ما» فالظاهر أنّها ليست من الموصولات.

فتلخّص : أنّ الضمائر والموصولات وأدوات الإشارة كلّها حروف[١] وضعت لإيجاد الإشارة في الخارج، والدليل على ذلك هو التبادر وسبق الإشارة الخارجيّة من الألفاظ المذكورة إلى الذهن، فالوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، وإنّ الواضع لها لاحظ المعنى الاسمي للإشارة، ووضع ألفاظها للأفراد الجزئيّة الخارجيّة للإشارة لما لها نحو حكاية عنها.

وإنّما الفرق بين الضمائر والموصولات وبين مثل «هذا» ونحوه، إنّما هو في الخصوصيّات، وإلّا فالجميع لإيجاد الإشارة.

---

١ ـ وهنا إشكال، وهو أنّهم قالوا : إنّ الحروف لا تصريفَ فيها مع أنّها تجمع وتثنّى وتذكّر وتؤنّث.

خاتمة :

اشتهر بين الأُدباء أنّ الحروف لا يُخبر عنها ولا بها[١] مُستدلّين بأنّها مغفول عنها للمتكلّم عند التكلّم.

فإن أرادوا أنّها تُتعقّل استقلالاً، فهو صحيح؛ لأنّ المعاني الحرفيّة كلّها كذلك، لكنّ الإخبار عنها وبها لا يتوقّف على تعقّلها كذلك، بل يصحّ الإخبار عنها وبها بتعقّلها تبعاً للغير، كما أنّها في وجودها الخارجي كذلك، بل المخبر به أو عنه في جميع القضايا هي النسب الجزئيّة، فالمرادُ من قولنا : «زيد له القيام» هو الإخبارُ عن وقوع النسبة بينهما، ومن مثل «ضرب زيد» الإخبارُ عن وقوع النسبة الخبريّة، لا الإخبار عن زيد ولا بالضرب. نعم لا تقع الحروف مبتدأً، ولا يبتدأ بها في الكلام لاعتبار الاستقلال في المبتدأ.

١ ـ شرح الكافية ١ : ٨ ـ ٩.

الأمر الخامس

في وضع المجازات

قال في «الكفاية»: صحّة استعمال اللّفظ فيما يُناسب ما وُضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما أنّه بالطبع؛ لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه[1]... إلى آخره.

أقول: اختلفوا في باب المجازات على أقوال:

أحدها: ما هو المشهور بينهم من أنّ اللّفظ فيها مُستعمل في غير ما هو الموضوع له لعلاقة[2] كالمشابهة، كما في الاستعارات أو غيرها، كما في المجازات المرسلة، ويُسمّى مجازاً لغويّاً، ومجازاً في الكلمة. فالأسد ـ بناءً على هذا القول ـ في «رأيتُ أسداً يرمي» مستعمل في الرجل الشجاع لعلاقة المشابهة.

الثاني: ما ذهب إليه السكّاكي من أنّ اللّفظ في الاستعارات والمجازات مُستعمل فيما وضع له ادّعاءً بادّعاء أنّ «زيداً» ـ مثلاً ـ من أفراد الموضوع له للأسد. فللأسد فردان: حقيقي، وهو المفترس الذي يسكن البادية، وادّعائي، وهو الرجل الشجاع الذي يسكن الأمصار، فالتصرّف إنّما هو في أمر عقلي، وهو ادّعاء ما ليس من أفراد الموضوع له حقيقةً أنّه من أفراده، وإلّا فاللّفظ مُستعمل فيما وُضع له[3].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨.

٢ ـ شروح التلخيص ٤: ٢٢ ـ ٢٦، مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٧١، قوانين الأُصول ١: ١٣، الفصول الغرويّة: ١٤.

٣ ـ مفتاح العلوم: ١٥٧ ـ ١٥٨.

الثالث: ما ذهب إليه بعض الأجلّة ـ الشيخ محمد رضا الاصفهاني ـ وهو أنّ اللّفظ في المجازات يرادُ به المعنى الموضوع له بالإرادة الاستعماليّة، ويراد بحسب الجدّ المعنى المناسب للموضوع له، فالأسد في قولنا: «زيدٌ أسد» مُستعمل في معناه الحقيقي ـ أي الحيوان المفترس الذي يسكنُ البادية ـ بالإرادة الاستعمالية، ولكنّ المراد الجدّي المستكشف بالقرينة هو الرجل الشجاع؛ بدعوى أنّه هو المعنى الحقيقي للأسد.

والفرق بينه وبين قول السكّاكي: هو أنّ اللّفظ ـ بناءً على هذا القول ـ مُستعمل في الحيوان المفترس؛ أي الأسد الحقيقي، وعلى قول السكّاكي مُستعمل في الفرد الادّعائي، فالادّعاء المذكور ـ بناءً على هذا القول ـ إنّما هو بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي، وعلى قول السكّاكي قبله، وهذا القول الثالث أدقّ وألطف من قول السكّاكي[1].

فنقول: أمّا القول الأوّل المشهور فهو بمكان من السخافة، وذلك فإنّه لو قُدِّر المضاف في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[2] ـ أي كلمة «أهل»، كما هو المشهور ـ خرج الكلام عن اللّطف والبلاغة والظرافة، وكذلك لو استعمل «الشمس» في قول الشاعر: «شمس تُظلِّلني من الشمس»[3] في شخص بالإرادة الاستعماليّة، خرج الكلام عن اللطافة، ولا عجب فيه فكأنّه قال: «إنسان يُظللني من الشمسِ» فإنّ الموجب للتعجّب هو تظليل الشمس من الشمس، وكذلك قولُ الفرزدق في وصف الإمام:

هذا الذي تعرفُ البطحاءُ وَطْأَتَهُ والبيتُ يعرفُهُ والحِلُّ والحَرَمُ[4]

فإنّه لو قُدِّر فيه الأهل ـ أي أهل البطحاء، وأهل الحرم والحلّ، وأهل البيت ـ خرج الكلام عن اللطافة والحسن والظرافة، بل المراد ـ بالإرادة الاستعماليّة ـ هو نفس

١ ـ وقاية الأذهان: ١٠٣ ـ ١٠٨.

٢ ـ يوسف (١٢): ٨٢.

٣ ـ مفتاح العلوم: ١٥٧.

٤ ـ ديوان الفرزدق ٢: ١٧٨.

البطحاء والبيت والحلّ والحرم، فكأنّه ادّعى أنّه عليه السلام في مقامه بمكان من الظهور والوضوح والمعروفيّة؛ بحيث تعرفه الجمادات، وهو توصيف بليغ للإمام عليه السلام ولا يخفى حسنه وبلاغته وظرافته. ومن المعلوم أنّ حسن الاستعارات إنّما هو من جهة المعنى لا اللّفظ. فلا إشكال في فساد مذهب المشهور في باب المجازات والاستعارات.

وأمّا قول السكّاكي : فإن أراد أنّ اللّفظ في الاستعارة والمجاز المُرسَل مُستعمل في الفرد الادّعائي، وبعد ادّعاء أنّه من أفراد الحيوان المفترس، كما هو مقتضى ظاهر كلامه.

ففيه : أوّلاً : أنّه إنّما يستقيم في أسماء الأجناس، لا في الأعلام الشخصيّة، فإنّه إنّما يصحّ إذا كان المعنى الحقيقي للّفظ من الطبائع التي لها أفراد، يمكن دعوى فرديّة ما ليس فرداً له حقيقةً من أفراده، ولا يُتصوّر ذلك في الأعلام الشخصيّة.

وثانياً : أنّ مرجع ما ذكره إلى القول المشهور؛ لأنّ حاصل ما ذكره : أنّه استعمل اللّفظ في الفرد الادّعائي ـ أي الرجل الشجاع ـ بادّعاء أنّه من أفراد الأسد، ومن المعلوم أنّ مجرّد الادّعاء لا يُخرجه عن استعمال اللّفظ في الرجل الشجاع، ولا أثر للادّعاء المذكور أصلاً.

وثالثاً : أنّ الموضوع للفظ «الأسد» هو المعنى الكلّي؛ أي الطبيعي لا الفرد، فاستعماله في الفرد استعمال في غير ما هو الموضوع له، كما هو الشأن في جميع أسماء الأجناس.

فالقول الموافق للتحقيق هو القول الثالث، وحاصله : أنّ المراد بالأسد ـ مثلاً ـ في المثال ـ بالإرادة الاستعماليّة ـ هو المعنى الحقيقي؛ أي طبيعة الحيوان المفترس، لكن عُلِم بالقرينة أنّ مراد المتكلّم جدّاً هو الرجل الشجاع.

تبصرة :

لا يخفى أنّ كثيراً من الأمثلة المذكورة ـ في كتاب المطوّل شرحاً ومتناً ـ للمجاز في الإسناد ـ كقولهم : «أنبتَ الربيعُ البقل»[١] ـ إنّما هي من باب خلط المذهب بالمثال؛ حيث إنّ مذهبَ الأشاعرة : أنّ الأفعالَ كلَّها منسوبة إليه تعالى، فإنّه تعالى عِلّة تامَّة لها[٢] وحينئذٍ فالمثالُ المذكور عندهم مجازٌ وأنبتَ الله البقلَ حقيقة. وأمّا بناءً على ما هو الحقّ من أنّهُ لا جبرَ ولا تفويضَ بل أمرٌ بينَ الأمرين[٣] فالحقّ إنّ المثالينِ كلاهما بنحو الحقيقة حيثُ أنّ صحّة الإسناد لا يتوقّفُ على كون المسند إليه علة تامّة بل يكفي كونه جزء العلّة.

---

١ ـ المطوّل : ٥٧ ـ ٦٢.

٢ ـ كشف المراد : ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٣ ـ الكافي ١ : ١٢٢، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر، الحديث ١٣.

الأمر السادس

إطلاق اللّفظ وإرادة نوعه أو شخصه

قال في «الكفاية» : لا شبهة في صحّة إطلاق اللّفظ وإرادة نوعه، كما لو قيلَ : «ضَربَ» فعلٌ ماض، وإرادة صنفه، كما لو قيل : «زيدٌ» في «ضَربَ زيدٌ» فاعلٌ... إلى أن قال :

وأمّا إطلاقه وإرادة شخصه، كما لو قيل : «زيدٌ لفظٌ» وأُريد منه شخصُ نفسه، ففي صحّته بدون تأويل نظر؛ لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول أو تركّب القضيّة من جزئين؛ لأنّ القضيّة اللّفظيّة ـ على هذا ـ إنّما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع... إلى أن قال :

قلت : يمكن أن يقال : يكفي تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً وإن اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه فهو دالّ، وحيث إنّ نفسه وشخصه مراده مدلولٌ[1] انتهى.

وفيه **أوّلاً** : أنّه مستلزم للدور ـ كما في «الدُّرر»[2] ـ فإنّ حيثيّة كونه صادراً إنّما تتحقّق بعد الاستعمال، والمفروض أنّ الاستعمال مُتوقّف على صدوره.

وثانياً : هو مستلزم لاجتماع النقيضين؛ لأنّه من حيث إنّه صادر من اللّافظ مغفول عنه، ومن حيث توقّف الاستعمال عليه ملتفت إليه، فيلزم كون الصدور مغفولاً عنه، وملتفتاً إليه في زمان واحد.

وثالثاً : على فرض تسليم الإمكان فلا احتياج إلى التقييد بالحيثيّة المذكورة،

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٩.

٢ ـ درر الفوائد : ٤١.

بل هو لغو لا أثر له؛ وذلك لأنّه قد يتلفّظ الإنسان بلفظ، ويريد نفس هذا اللّفظ وشخصه بدون الانتقال والالتفات إلى معناه، كما لو سمع العجمي الغير العارف بالعربيّة لفظاً عربيّاً، فإنّه لا يقع في ذهنه إلّا نفس هذا اللّفظ دون معناه، وقد يُتلفّظ به ويُطلق، ويُراد به معناه ومفهومه، والأوّل ليس من قبيل استعمال اللّفظ أصلاً، بل هو إلقاء له؛ ليقع في ذهن المخاطب ليحكم عليه، فلا يحتاج إلى الدالّ والمدلول؛ لأنّه فرع الاستعمال، وحينئذٍ فلا يلزم اتّحاد الدالّ والمدلول؛ كي يتجشّم لدفعه بما ذكرهﷺ بخلاف القسم الثاني، فهو المحتاج إلى تعدّد الدالّ والمدلول؛ لأنّه من قبيل استعمال اللّفظ في المعنى، فإطلاق اللّفظ وإرادة شخصه صحيح بدون التكلّف الذي ارتكبهﷺ.

وأمّا إطلاقه وإرادة مثله وصنفه ونوعه فهل يجوز أو لا؟ وعلى الأوّل فهل هو من قبيل الاستعمال أو الإلقاء؟

فنقول: أمّا إرادة المثل منه فهو يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يريد المتكلّم الحكم على مثله الموجود في الخارج، كما لو قال ـ عند قول المتكلّم: «زيدٌ قائم» ـ: «إنّ زيداً في كلامك مُبتدأ، وقائمٌ خبرُه»، والمِثْلان أمران وجوديّان متباينان في الخصوصيّات الخارجيّة المشخِّصة، مندرجان تحت كلّي واحد، ولا إشكال في صحّة الاستعمال في هذا القسم ووقوعه في المحاورات، ولا إشكال أيضاً في أنّه من قبيل استعمال اللّفظ في المعنى، وهو المِثْل، وليس من قبيل الإلقاء؛ لأنّ المِثل مباين لِمثله.

الثاني: أن يريد المتكلّم الحكم على نفس الصورة التي توجد في ذهن المخاطب بإطلاق اللّفظ، كما لو قال: «زيدٌ معلومك أو محسوسك»، فهذا القسم من قبيل إلقاء اللّفظ في ذهن المخاطب ليحكم عليه، لا من قبيل استعمال اللّفظ في المعنى؛ لعدم انتقال المخاطب من الصورة الذهنية إلى شيءٍ آخر هو المحكوم عليه، بخلاف القسم الأوّل، فإنّه ينتقلُ من الصورة الذهنية إلى المعنى المراد، وهو المثل الخارجي، وهو المحكوم

عليه، فيحدث بالحركة العطفيّة صورة مثلّث موهوم، فيصير من قبيل الاستعمال والدالّ والمدلول.

وأمّا إطلاقه وإرادة نوعه : فلا إشكال في إمكانه بنحو الاستعمال، وربّما قيل بإمكانه بنحو الإلقاء أيضاً، بتقريب : أنّه لو جُرِّد عن العوارض الفردية والخصوصيّات المشخّصة يصير مُتّحداً مع النوع، فبهذا الاعتبار صحّ إلقاؤه في ذهن المخاطَب والحكم عليه مع إرادة النوع منه[1].

لكن فيه ما لا يخفى : فإنّ اعتبار تجريده عن الخصوصيّات الفرديّة أو الذهول عنها، لا يوجب خروجه عن الجزئيّة والفرديّة، فهو مُغاير لنوعه ولو مع التجريد، وحينئذٍ يتعيّن كونه بنحو الاستعمال فقط.

هذا، ويمكن أن يقال : إنّ إطلاق اللّفظ وإرادة شخصه ليس من قبيل إلقاء الموضوع، ولا من قبيل الاستعمال وتعدّد الدالّ والمدلول :

أمّا الثاني : فلأنّ الاستعمال يفتقر إلى أُمور ثلاثة : اللّفظ الدالّ، والصورة الحاصلة في ذهن المخاطب عند إطلاق اللّفظ، ونفس المعنى المدلول، الذي ينتقل إليه المخاطب بواسطة الصورة الذهنية، فإذا قيل : «زيدٌ قائم» ينتقش في ذهن المخاطب صورة «زيد» وينتقل منها إلى ذاته؛ بحيث يتوهّم بالحركة العطفيّة صورة مثلّث موهوم؛ لتوجّه ذهن المخاطَب من اللّفظ إلى الصورة الذهنيّة، ومنها إلى نفس المعنى، وليس في استعمال اللّفظ وإرادة شخصه أمران من الأُمور الثلاثة المتقدّمة ليتحقّق الاستعمال ـ اللّفظ والصورةُ الذهنيّة ـ وقد عرفت أنّ الاستعمال يتوقّف على الأُمور الثلاثة.

وأمّا الأوّل : ـ أي أنّه ليس من قبيل إلقاء الموضوع في ذهن المخاطَب ـ فلأنّه إذا أُطلق اللّفظ وأُريد به شخصه، كما في «زيدٌ لفظٌ» يوجب هذا الإطلاق إيجاد صورة

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار ١ : ٦٢.

اللّفظ في ذهن المخاطَب، وينتقل بهذه الصورة إلى شخص اللّفظ؛ بحيث يُوجد بالحركة الإرجاعيّة خطّ موهوم من اللّفظ إلى الصورة الذهنيّة، ومنها إلى اللّفظ نفسه، وللصورة نحو حكاية عن اللّفظ ودلالة، فاللّفظ محكيٌّ وموجب لإيجاد حاكي نفسه في ذهن المخاطب، وحينئذٍ فهو ليس من قبيل الإلقاء أيضاً.

تنبيه :

استعمال اللّفظ في شخصه ونوعه ومثله ليس حقيقةً، كما أنّه ليس مجازاً أيضاً؛ أمّا أنّه ليس بحقيقةٍ فلعدم استعماله فيما وضع له، وأمّا أنّه ليس بمجازٍ فلأنّه ليس من قبيل الاستعارة؛ لأنّ المهمّ في الاستعارة هو تشبيه شيءٍ بشيءٍ، مع كون المتكلّم بصدد بيان الكلام الفصيح البليغ، كما في مقام إلقاء الخطبة أو إنشاد الشعر كما في قوله :

قامت تظلّلني ومن عجبٍ — شمسٌ تظلّلني من الشمسِ[1]

وما نحنُ فيه ليس كذلك؛ إذ ليس مراد المتكلّم تشبيه نوع اللّفظ أو مثله أو شخصه به، مع أنّه ليس في مقام إلقاء الكلام الفصيح، وعلى فرض أنّه استعارة فقد عرفت أنّ اللّفظ في الاستعارة ليس مستعملاً في غير ما وضع له، وليس ـ أيضاً ـ مجازاً مُرسلاً، وهو واضح.

فائدة :

هل الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة من حيث هي، أو لها من حيث أنّها مرادة؟

لا شُبهة في أنّ الحقّ هو الأوّل، وقد تقدّم أنّ حقيقة الوضع هو جعل اللّفظ للمعنى، وهو أمرٌ اعتباري لا جعل العلاقة بينهما تكويناً، ولا التعهّد والالتزام بأنّه متى

---

١ ـ مفتاح العلوم : ١٥٧.

أُطلق اللّفظ الفلاني يُراد به المعنى الكذائي.

وأمّا توهّم أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة[١]: فإن أُريد بها المعاني المقيّدة بالإرادة النفسانيّة التي يحمل عليها مفهوم الإرادة بالحمل الشائع: لأنّ الإرادة النفسانيّة جزئيّة؛ لأنّه لابدّ في تحقّقها وتحقّق مبادئها ـ من الشوق والخطور وغيرهما من المبادئ ـ من متعلَّقٍ؛ لامتناع تحقّقها كُلّيّةً بدون المتعلّق، فهو ليس مُراد القائلين بهذا القول.

وإن أُريد أنّ الموضوع له لها مقيّد بالإرادات العرضيّة بملاحظة الواضع مفهوم الإرادة وتقييده المعنى الموضوع له بالإرادات الجزئيّة الخارجيّة العرضيّة؛ لما له نحو حكاية عنها، فهذا ـ أيضاً ـ ليس مراد القائلين بهذا القول قطعاً.

وحينئذٍ يمكن أن يقال : إنّ مراد القائلين بهذا القول : هو أنّ للمعنى الموضوع له نحوَ تضيّقٍ ناشٍ من ناحية الواضع، فإنّ الوضع من الأفعال الاختياريّة المسبوقة بمبادئ الإرادة، ومن مبادئها تصوّر غاية الوضع، التي هي عبارة عن إفهام المخاطَب ذلك المعنى بهذا اللّفظ، فالمعاني الموضوع لها متقيّدة ذاتاً بكونها مرادة في نفس الأمر، لا أنّ الواضع قيَّدها بالإرادة، وهذا نظير وضع الأعلام الشخصيّة كزيد، فإنّ لذاته المشخّصة حدّاً خاصّاً معيَّناً ذاتاً بحسب الطول والعرض، مع أنّ الواضع لم يلاحظ ذلك حين وضعَ لفظ «زيد» له ليكون هذا القيد للموضوع له.

وحينئذٍ : فيمكن أن يريد القائل بأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة هو ذلك المعنى، وعليه فالإشكالات ـ التي أوردها في «الكفاية» على هذا القول ـ بين ما ليس بوارد وبين ما لا يضرّ، وليس تالياً فاسداً :

أمّا الأوّل : كلزوم تقدّم الشيء على نفسه لو كان الموضوع له مقيّداً بالإرادة[٢]؛

---

١ ـ أُنظر شرح الإشارات ١ : ٣٢، والجوهر النضيد : ٨ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٣١.

للزوم تحقّق الإرادة قبل استعمال اللّفظ في المعنى، فيلزم تقدّمها على نفسها. وكالإشكال بلزوم التجريد عند الحكم والحمل في القضايا.

أمّا الإشكال الثاني الذي لا يضرُّ : فكالإشكال بلزوم خصوصيّة المعنى الموضوع له في جميع الألفاظ[1] فإنّه في نفسه ممكن لا محذور فيه على فرض استلزام هذا القول له، لكنّه ـ أيضاً ـ ممنوع.

هذا، لكن لقائلٍ أن يقول : إنّ العلّة الغائيّة ـ التي هي علّة فاعليّة الفاعل ـ وإن كانت ممّا لابدّ منها في الأفعال الاختياريّة، حتّى فعل العابث؛ فإنّ لفعله ـ أيضاً ـ غاية، غير أنّها ليست عقلائيّة، ولابدّ ـ أيضاً ـ من تقدّمها على الفعل ذهناً وتأخّرها عنه خارجاً، لكنّه لا يقتضي أزيد من أنّه لابدّ أن يكون الفعل بحيث يصلح لأن يترتّب عليه تلك الغاية، وبهذا تفترق عن الفائدة التي قد تترتّب على الفعل، ولا تُثبت هذه المقدّمات تضييق دائرة المعنى ومحدوديّته في حدّ نفسه وذاته.

وحينئذٍ نقول : الوضع من الأفعال الاختياريّة، التي لابدّ فيها من غاية هي إفهام المعاني بالألفاظ في مقام التفهيم والتفهّم، فلابدّ أن يكون الوضع بحيث يترتّب عليه تلك الغاية، لا أنّ الموضوع له مقيّد في نفس الأمر بالإرادة.

ومنه يظهر : ما في الاستدلال بما ذكرنا لإثبات أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة.

فتلخّص : أنّ الحقّ أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة من حيث هي بلا تقييد ذاتاً ولا تقييد في مقام الوضع بالإرادة، سواء كانت استعماليّة أو تفهّميّة.

واستدلَّ أيضاً لهذا القول : بأنّه لولا ذلك لزم لَغويّة الوضع؛ لأنّ الوضع إنّما هو لإرادة المعنى من اللّفظ حيث يطلق في مقام التفهيم والتفهّم، فلولا تقييد المعنى

---

١ ـ نفس المصدر.

الموضوع له بهما لزم اللغويّة[١].

والجواب: أنّه يكفي في دفع محذور اللّغويّة صلاحيّةُ الوضع لأن يترتّب عليه تلك الغاية، التي هي إفهام الغير هذا المعنى من ذاك اللّفظ.

وأمّا ما ذكره العَلَمان: ـ الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي قدس سرهما ـ من أنّ الدلالة تتبع الإرادة[٢] فقد يتوهّم أنّه مستلزم للقول بأنّ الموضوع له للألفاظ هي المعاني المرادة، وأنّ الإرادة جزء المعنى الموضوع له، وإلّا لم يدلّ اللّفظ على معناه، كما هو ظاهر كلامهما قدس سرهما.

وأوّلَه في «الكفاية» بما لا يرضيان به، وهو أنّ مرادهما هو أنّ التصديق بأنّ هذا المعنى مراد للّافظ من هذا اللّفظ، إنّما يتحقّق إذا كان قد أراده ثبوتاً؛ كي يستكشف باللّفظ، وإلّا لم يكن الكشف حقيقيّاً[٣].

والحقّ: أنّ مرادهما ليس هو ذلك، بل إنّما ذكر المحقّق الطوسي ذلك، لدفع الإشكال المشهور على تعريف الدلالات الثلاث: بانتقاض تعريف كلّ منها بتعريف الآخر فيما لو كانت الأوضاع متعدّدة: وُضع لفظ مرّةً لمركّب، وأُخرى لأحد جزءيه، وثالثة للازمه، على ما فُصّل في المنطق[٤] فراجع.

وحاصل جوابه: أنّ دلالة اللّفظ على معنى تتبع الإرادة؛ بمعنى أنّ المتكلّم إن أراد المعنى المطابقي للّفظ فدلالة اللّفظ تابعة له، فلا تدلّ ـ حينئذٍ ـ على جزئه أو لازمه بالمطابقة، وإنْ أراد جزء الموضوع له بما أنّه جزء له، فاللّفظ ـ أيضاً ـ يدلّ عليه بالتضمّن، وإنْ أراد لازمه بما أنّه لازم فالدلالة التزاميّة لا مطابقيّة وإن كان بلحاظ

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ١٧.

٢ ـ أُنظر الشفاء (قسم المنطق) ١: ٤٢ ـ ٤٣، وشرح الإشارات ١: ٣٢، والجوهر النضيد: ٨.

٣ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٣٢.

٤ ـ أُنظر الجوهر النضيد: ٨.

وضع آخر مطابقة فالدلالة تابعة لإرادة المتكلّم، فلا وجه لحمل كلامهما على ما ذكره في «الكفاية»[1].

تنبيهات

أحدها: أنّ من أهمّ المعاني التي يُراد إفهامها في المحاورات هي المعاني التصديقيّة ـ أي النسب الجزئيّة أو الإنتساب إلى فاعل ما ـ فهل لها ألفاظ موضوعة في لغة العرب تدلّ عليها؟ مثلاً: لو قيل: «زيدٌ قائم» فالذي يدلّ عليه لفظ «زيد» معنىً تصوُّري، وكذلك «القائم»، وأمّا المعنى التصديقي الذي تشتمل عليه هذه الجملة ـ أي الاتّحاد والهُوهُويّة أو النسب الجزئيّة ـ فلا يدلّ عليه لفظ «زيد وقائم» لا بمادّته ولا بهيئته، فالدالّ عليه إمّا مجموع «زيد قائم» بأن يقال: إنّه موضوع لهذا المعنى التصديقي مضافاً إلى وضع كلّ واحد منهما لمعناه التصوُّري، أو أنّ هيئة الجملة المتحقّقة في هذه القضيّة وسائر القضايا موضوعة له، والحقّ هو الثاني والشاهد له هو الوجدان، لكن الأوّل ـ أيضاً ـ ممكن لا يلزم منه محذور.

فما في «الكفاية»: من أنّه يلزمه دلالة الجملة على المعنى مرّتين[2]، فيه: أنّ غاية ما يلزمه أنّ الهيئة والمجموع مترادفان، ولا استحالة في وجود دالّين على معنىً واحد في كلام واحد.

وكذلك ما قيل: ـ من استلزامه اللّغويّة؛ لعدم الحاجة إلى وضع المجموع له بعد دلالة الهيئة عليه[3] ـ فإنّ الألفاظ المترادفة واقعة في كلامهم، وربّما لا يلزم منه اللّغويّة أيضاً.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣١ ـ ٣٢.

٢ ـ اُنظر المصدر السابق: ٣٣.

٣ ـ اُنظر نهاية الأفكار ١: ٦٥.

وكذا ما ذكره **بعض آخر** : من أنّه لو كان المجموع موضوعاً لهذا المعنى التصديقي، لزم صدق جميع القضايا ومطابقتها للواقع؛ وذلك لأنّ هنا مقامات لا ارتباط لأحدها بالآخر : مقام وضع الألفاظ للمعاني المفردة أو التصديقيّة، ومقام الدلالة، ومقام إرادة المعنى من اللّفظ، ومقام أنّه مطابق للواقع أو لا. فمقام مطابقته للواقع وعدمها غير مقام الدلالة، فهو دالّ على هذا المعنى طابق الواقع أو لا، ولا ملازمة بين الدلالة والمطابقة للواقع، فإذا قيل : «زيدٌ قائم» ينسبق إلى ذهن المخاطب هذا المعنى التصديقي، وأمّا أنّه مطابق للواقع أو لا فيحتاج إلى الإثبات.

نعم : يرد عليه ما أورد عليه ابن مالك، وهو أنّه لو كان مجموع المسند والمسند إليه موضوعاً بإزاء المعنى التصديقي، لزم تعدّد الأوضاع بتعدّد القضايا، وأنّ لـ«زيد قائم» وضعاً، ولـ«عمرو جالس» وضعاً آخر، وهكذا، وفساده أظهر من أن يخفى.

وحينئذٍ **فالحقّ** : أنّ الموضوع له للمعاني التصديقيّة هي الهيئة.

الثاني : أنّهم قسّموا اللّفظ إلى المفرد والمركّب[1] وهو لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ «اللّفظ» في اللّغة : الرمي، و «الملفوظ» هو المرمي[2] ووجه التسمية واضح، فإنّه يُرمى من الفم إلى خارجه، يقال : «أكلتُ التمرة ولفظتُ النواة»؛ أي رميتُها، وحينئذٍ فإن اُريد من «اللّفظ» ـ الذي جُعل مَقْسماً للمفرد والمركّب ـ اللّفظ الحقيقي، فلا ريب في أنّ الألفاظ في الحقيقة هي الحروف التي هي بسائط، فإنّها التي تُرمى من الفم إلى خارجه، فإذا قيل : «زيد» فالملفوظ هو «الزاء» و «الياء» و «الدال»، لا مجموعها، وحينئذٍ فاللّفظ الحقيقي بسيط، كهمزة الاستفهام، وكاف الخطاب، والضمير، ونحوها.

ثمّ على فرض الإغماض عن ذلك والتسليم بأنّ الملفوظ هو مجموع هذه الحروف ولو بالمسامحة في الإطلاق، لكن مع ذلك لا يصحّ التقسيم المذكور أيضاً، فإنّ

---

١ ـ شرح الكافية ١ : ٣ ـ ٤.

٢ ـ الصحاح ٣ : ١١٧٩ ـ «لفظ».

اللّفظ هو المركّب من الحروف، وهو المفردات فقط.

الثالث: قال في «الفصول»: النسب الجزئيّة ـ والمراد هيئة الجمل الخبريّة ـ موضوعة بإزاء النسب الذهنيّة من حيث كشفها عن الواقع وإراءتها له، سواءً طابقته أم لا.

واستدلّ عليه بالتبادر وبأنّ العلم من ذوات الإضافة يحتاج في وجوده إلى المضاف إليه، وحينئذٍ فلو كانت الهيئات في القضايا الخبريّة موضوعة للنسب الجزئيّة الخارجيّة، لا الذهنيّة، لزم أن لا يكون للقضايا الكاذبة معنىً أصلاً؛ لانتفاء النسبة الواقعيّة الخارجيّة فيها، ولزم أن لا يحصل العلم للمخاطَب فيها؛ لامتناع وجود المضاف بدون المضاف إليه[1] انتهى بتوضيح منّا.

أقول: أمّا التبادر فلا أظن أن يعتمد هو‌قدس‌سره عليه أيضاً مع قطع النظر عن دليله الآخر، بل لا يبعد دعوى التبادر على خلافه.

وأمّا دليله الآخر: فإن قلنا بعموم الموضوع له في الهيئات فالجواب عنه واضح، فإنّ الهيئة ـ حينئذٍ ـ دائماً مستعملة في طبيعي النسبة أو مفهوم الاتّحاد والهُوهُويّة على ما اخترناه إلّا أنّه ينطبق على الأفراد انطباقاً حقيقيّاً بالنسبة إلى الأفراد الخارجيّة، وغير حقيقي في غيرها.

وإن قلنا: بأنّ الموضوع له فيها خاصّ ـ كما هو الحقّ وقد تقدّم ـ فنقول: إنّ ما ذكره ـ من أنّ العلم من ذوات الإضافة التي لا يمكن تحقّقها بدون المضاف إليه ـ صحيح، لكن لا يجب أن يكون المضاف إليه من الأُمور الواقعيّة المعلومة بالعرض، بل يكفي في تحقّقه وجود الصورة الذهنيّة التي هي معلومة بالذات؛ وذلك لأنّه إذا قيل: «زيدٌ قائم» ونحوه، انتقش في ذهن المخاطب صورة «زيد» ومعنى «القائم» واتّحادهما أو النسبة بينهما، وتسمّى بحضور النفس، وينتقل بها إلى الخارج، سواءً كانت النسبة ثابتة

١ ـ الفصول الغرويّة: ٢٩.

ومتحقّقة في نفس الأمر أم لا، فمع تحقّقها فالانتقال إليه حقيقي، وإلّا فصوري، وحينئذٍ فالبرهان المذكور لا يفي بإثبات ما رامه؛ لابتنائه على أنّ المضاف إليه للعلم هو خصوص الواقعي، وقد عرفت خلافه.

مضافاً إلى أنّه على فرض التسليم بأنّ الهيئات موضوعة للصور الذهنيّة من حيث إنّها كاشفة عن الواقع، فإمّا أنّ هذا الكشف في القضايا الكاذبة حقيقي، أو لا :

فلو قال : إنّه حقيقي لزم وجود الكشف ـ الذي هو أيضاً من ذوات الإضافة ـ بدون المضاف إليه.

ولو قال : إنّه ليس بحقيقي فمرجعه إلى القول بأنّها موضوعة للصورة الذهنية من حيث هي وهو قدس سره لا يقول به.

فالحقّ هو ما تقدّم : من أنّ الهيئات موضوعة في القضايا الحمليّة للهوهويّة الخارجيّة، أو لإفادة تحقّق النسب الجزئيّة، من غير فرق فيه بين القضيّة الصادقة والكاذبة، ولا يلزم تحقّق المعنى في الخارج أوّلاً ثمّ استعمال اللّفظ والهيئة فيه، بل الاستعمال ليس إلّا إعمال اللّفظ في المعنى لإيجاد صورة المعنى في ذهن المُخاطَب لينتقل بها إلى الخارج، فإن كان متحقّقاً في الخارج فالقضيّة صادقة، وإلّا فكاذبة، وعلى أيّ تقدير فالاستعمال صحيح، ويفيد المخاطَب إيجاد الصورة في ذهنه.

الأمر السابع

في علائم الحقيقة والمجاز

وهي أُمور :

الأمر الأوّل : في التبادر

التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير علامة المجاز. وقبل توضيح الكلام في ذلك لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

فاعلم : أنّه لا يختصّ البحث بما إذا أُطلق اللّفظ واستُعمل في معنىً معيّن، وعلم أنّه المراد، ولم يعلم أنّه معنىً حقيقي له أو مجازي، فيُعرف ذلك بالتبادر وتبادر الغير، بل محلّ البحث أعمّ منه وممّا إذا لم يستعمل اللّفظ في معنىً أصلاً.

فما يقال : من أنّ مرجع القول ـ بأنّ التبادر علامة للحقيقة وتبادر الغير علامة للمجاز ـ إلى أنّه لو أُطلق اللّفظ واستُعمل في معنىً، عُلم إرادته منه، لكن لم يُعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز، فإن وقف الذهن عليه ولم يتجاوز عنه، فهو علامة الحقيقة، ويُكشف به أنّ استعماله في معناه الحقيقي من «حقَّ الشيءُ» إذا ثبت ولم يتجاوز عن موضعه. وإن تجاوزه ذهنُ المخاطب وانتقلَ إلى غيره من المعاني، فهو علامة للمجاز؛ بمعنى أنّه يُستكشف بذلك أنّ اللّفظ مُستعمل في معناه المجازي من «جاز الشيءَ» إذا تعدّاه.

فعليه : لابدّ أن يكون هناك معنىً حقيقي ومعنىً مجازي، وعُلم إرادة أحدهما المعيّن، ولم يُعلم أنّه حقيقة فيه أو لا، ولم يُعلم أنّ اللّفظ في أيّهما حقيقة وفي أيّهما

مجاز، فيتميّز بالتبادر وتبادر الغير اغتراراً بأنّ المتبادر من لفظ التبادر هو ذلك المعنى؛ بمعنى السبق إلى الذهن، فلابدّ أن يكون هناك عدّة معانٍ يسبق بعضها إلى الذهن من اللّفظ على الآخر[1].

ففيه: أنّ محلّ النزاع أعمّ ممّا ذكره، كما عرفت.

وبالجملة: لا فرق ـ في أنّ التبادر علامة للحقيقة وتبادر الغير علامة للمجاز ـ بين ما لو اُطلق لفظ في كتاب أو حديث أو غيرهما وعُلم المراد منه ـ أيضاً ـ لكن لم يُعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز، وبين ما إذا لم يُستعمل أصلاً في معنىً من المعاني، لكن يُراد استعلام معناه الحقيقي الذي وضع له وتميّزه عن المجازي.

ثمّ إنّ التعبير بأنّ التبادر علامة للوضع[2] ليس بجيّد؛ لأنّ الوضع ـ كما عرفت ـ عبارة عن جعل اللّفظ للمعنى، الذي يعبَّر عنه في الاصطلاح بالوضع التعييني لا غير، وأمّا كثرة استعمال اللّفظ في معنىً مجازي حتّى غلب فيه وأفاده بغير قرينة، فقد عرفت أنّه ليس قسماً آخر للوضع.

بل التبادر كاشف عن وجود خصوصيّة وعلاقة بين اللّفظ والمعنى، ناشئة إمّا عن الوضع، أو عن كثرة الاستعمال حتّى غلب فيه وأفاده بغير قرينة، لا عن الوضع فقط.

إذا تحرّر ذلك فنقول: قد اُورد على علاميّة التبادر باستلزامه الدور المحال؛ لتوقّف التبادر على العلم بأنّ المتبادر من معانيه الحقيقيّة، والمفروض أنّ العلم بذلك متوقّف على التبادر[3].

واُجيب عنه: بأنّ العلم الذي يتوقّف على التبادر غير العلم الذي يتوقّف التبادر

---

١ ـ أنظر نهاية الأُصول ١ : ٣٢ ـ ٣٣.

٢ ـ أنظر نهاية الأفكار ١ : ٦٦، وكفاية الأُصول : ٣٣.

٣ ـ هداية المسترشدين : ٤٤ ـ ٤٥، الفصول الغرويّة : ٣٣، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٩٧، كفاية الأُصول : ٣٣.

عليه، فإذا عُلم أنّ معنى «الصعيد» ـ مثلاً ـ هو التراب الخالص، ثمّ تبادر منه هذا المعنى عند الاستعمال، فهذا العلم الحاصل بالتبادر غير ما كان حاصلاً قبل إطلاق لفظ «الصعيد» فكما أنّ الأنواع التي تحت جنس واحد لو توقّف بعضها على بعض آخر ـ كما فُرض توقّف الإنسان على الفرس والفرس على الحمار ـ لم يلزم منه محذور الدور، كذلك الأفراد تحت نوع واحد لو توقّف بعضها على بعض آخر لا يلزم منه دور.

ثمّ قال: نعم، لو أُورد عليه بلزوم اللّغويّة وعدم الفائدة للتبادر ـ حينئذٍ ـ كان أولى من إشكال إيراد الدور[1] انتهى.

أقول: ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ العلم في المثال واحد، وليس هنا فردان منه، وإنّما المتعدّد هو الصورة الذهنيّة. فإذا عُلم بقيام زيد، ثمّ أخبر ألفُ مخبر بقيامه واحداً بعد واحد، فهو لا يوجب حصول ألف علم؛ إذ لا معنى لتعدّد الانكشاف ـ الذي هو عبارة عن العلم ـ إلّا تعدّد متعلّقه وتغايره، أو مع عروض الغفلة أو النسيان في البين وتخلّلها.

وأُجيب أيضاً: ـ كما في «الكفاية» وغيره ـ باختلاف العلمين بالإجمال والتفصيل ـ وإن لا يعجبني التسمية بذلك ـ وأنّ العلم الذي يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي بأنّ هذا اللّفظ حقيقة في ذاك المعنى، ولكن لا يتوقّف التبادر على هذا العلم التفصيلي، بل على العلم الإجمالي المرتكز في الأذهان لمعنى اللّفظ الحاصل من مبادٍ أُخر غير التبادر[2].

وبعبارة أُخرى: المتوقّف على التبادر هو العلم بالقضيّة التي يكون الحمل فيها أوّليّاً ذاتيّاً، كالعلم بأنّ الأسد حيوان مفترس مثلاً. والذي يتوقّف التبادر عليه هو العلم بالقضيّة التي يكون الحمل فيها شائعاً.

وهذا الجواب حسن.

---

١ ـ أُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٩٧.

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٣٢.

ثمّ إنّه يُشترط في علاميّة التبادر نشوّه من حاقّ اللّفظ ومن دون قرينة ولو شهرةً، وحينئذٍ فإنْ تبادرَ المعنى عند المستعلم فالأمر سهل؛ لأنّه يعلم أنّه من حاقّ اللّفظ أو بمعونة القرائن.

وإن كان عند أهل المحاورة والاصطلاح : فإن عُلم استناده إلى حاقّ اللّفظ فهو، وإلّا فمع الشكّ في ذلك واحتمل استناده إلى قرينة حاليّة أو مقاليّة.

فذهب المحقّق العراقي ﷺ: إلى أنّه بالاطّراد يكشف أنّ ذلك التبادر من حاقّ اللّفظ، فالاطّراد في صورة الشّكّ سبب لإحراز شرط تأثير التبادر وعلاميّته للحقيقة، وحينئذٍ فالاطّراد ليس علامةً مُستقلّة للحقيقة[1].

وفيه : إن أفاد الاطّراد العلم بذلك، فالمعتمد هو العلم الحاصل من الاطّراد لا التبادر، وإلّا فلا دليل على حجيّة الاطّراد، لا من العقل ولا من النقل، ولم يثبت بناء العقلاء عليه أيضاً.

وذهب بعض آخر : إلى أنّه يمكن إحراز أنّ التبادر من حاقّ اللّفظ بأصالة عدم القرينة[2].

وفيه أيضاً: أنّه لا دليل على حجّيتها في المقام؛ إذ ليس المراد منها الاستصحاب الشرعي المعروف بين المتأخّرين.

وأمّا أصالة العدم المعروفة بين القدماء : فالدليل عليها هو بناء العقلاء عليها، وهو إنّما يُسلّم فيما إذا أُطلق اللّفظ، ولم يُعلم أنّ المتكلّم أراد معناه الحقيقي، أو معناه المجازي بمعونة القرينة.

وبعبارة أُخرى : المسلّم من بناء العقلاء على أصالة عدم القرينة، إنّما هو في تشخيص مراد المتكلّم، وأنّه أراد المعنى الحقيقي المعلوم للّفظ أو لا.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٩٧.

٢ ـ قوانين الأُصول ١ : ١٤، الفصول الغرويّة : ٣٣.

مثلاً: أراد الحيوان المُفترس من «الأسد» أو المعنى المجازي له المعلوم مجازيّته، كالرجل الشجاع؛ باعتماده على قرينة لم تصل إلينا، ولم نطّلع عليها.

لا فيما نحن فيه المفروض فيه أنّ المراد معلوم، لكن لم يُعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز، إن لم نقل بأنّ بناءهم على أصالة العدم في الأوّل ـ أيضاً ـ لأجل بنائهم على أصالة الظهور، أو أصالة الحقيقة، ونحوهما.

الأمر الثاني: صحّة السلب وصحّة الحمل

من علائم الحقيقة والمجاز صحّة السلب وعدمها أو صحّة الحمل وعدم صحّته:

فصحّة السلب أو عدم صحّة الحمل علامة للمجاز، كما أنّ عدم صحّة السلب أو صحّة الحمل علامة للحقيقة.

وقبل بسط الكلام في ذلك لابدّ من تقديم مقدّمة:

هي أنّ التصديق بصحّة الحمل وعدمه في الحمل الأوّلي يتوقّف على التصديق باتّحاد مفهومين حُمِل أحدهما على الآخر، مثلاً لو قيل: «الإنسان بشر» في مقام الإخبار أو في مقام الاستعلام بصحّة الحمل وعدمها، لابدّ من ملاحظة لفظ «الإنسان» بما له من المعنى، وكذلك لفظ «البشر»، ثمّ حمل أحدهما على الآخر فإنْ صحّ الحمل استُكشف منه اتّحاد مفهومهما، وإلّا فلا.

وبعبارة أُخرى: لو أُريد أن يُعلم أنّ اللّفظ الفلاني حقيقة في معنىً معيّن أو لا، يلاحظ ذلك المعنى أوّلاً، ويُجعل موضوعاً، ثمّ يلاحظ اللّفظ بما له من المعنى الإجمالي الارتكازي، ويُجعل محمولاً، فإن وُجد هذا الحمل صحيحاً كشف عن أنّه حقيقة في ذلك المعنى، مثل: «البليدُ إنسان»، وإلّا كشف عن أنّه مجاز فيه، كما في: «البليدُ حمار».

وأجابوا عن إشكال الدور: بالإجمال والتفصيل، كما في «الإنسان حيوان ناطق» أو باللابشرطيّة والبشرط لائيّة كما في مثل «البياضُ أبيض».

لكن يرد عليه إشكال آخر : وهو أنّ التصديق بصحّة الحمل وعدمها يتوقّف على تصوّر كلّ واحد من اللّفظ والمعنى، ثمّ حمل اللّفظ على المعنى، وحينئذٍ يحصل العلم التفصيلي بأنّ ذلك اللّفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه بالتبادر وتبادر الغير، ولا تصل النوبة إلى استعلام ذلك بصحّة الحمل وعدمها، فهذه العلامة مسبوقة دائماً بالتبادر، مضافاً إلى أنّه لابدّ من تشخيص أنّ هذا الحمل أوّلي ذاتي، وهو متوقّف على تصوّر كلّ واحد من المفهومين والتصديق بأنّهما واحد، وحينئذٍ يحصل العلم التفصيلي بأنّه حقيقة فيه، ولا تصل النوبة إلى صحّة الحمل والاستعلام به.

هذا كلّه في الحمل الأوّلي.

وأمّا الحمل الشائع : ـ الذي عرفت أنّ المناط فيه الاتّحاد عيناً والتغاير مفهوماً ـ فذكروا فيه : إنّ صحّة حمل اللّفظ بما له من المعنى الارتكازي على مصداق خارجي علامة أنّ اللّفظ حقيقة في كليّه وطبيعيّه، كطبيعة الإنسان في «زيدٌ إنسان»، لا الفرد الخارجي.

لكن يرد عليه الإشكال المتقدِّم؛ حيث إنّ التصديق بصحّة هذا الحمل، وأنّه حمل شائع ذاتي لا عرضي، متوقّف على تصوّر المصداق الخارجي، وتصوّر لفظ الإنسان بما له من المعنى الارتكازي، ثمّ الحمل عليه، وحينئذٍ يحصل العلم التفصيلي ـ بالتبادر ـ بأنّ لفظ «الإنسان» موضوع لطبيعة الإنسان؛ أي طبيعي هذا الفرد وكلّيّه، ولا تصل النوبة إلى الاستعلام بصحّة الحمل.

وقال المحقّق العراقي ﴿قدّس سرّه﴾ **على ما في التقريرات :** بعد بيان أنّ صحةَ الشائع علامة للحقيقة : لكن لا يخفى أنّ هذا التقريب إنّما يتمّ في الحمل المتداول على ألسنة اللّغويّين؛ أعني به حمل أحد اللّفظين المترادفين بما له من المعنى على الآخر؛ مثل قولهم : «الغيث هو المطر» وأمّا الحمل الأوّلي المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيّات على الذات، مثل قولهم : «الإنسان حيوان ناطق»، فلا يمكن أن يستكشف من صحّته

وضع اللّفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل؛ لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل، وبما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان؛ لأنَّ مفهومَ كلّ لفظ مُفردٍ بسيطٌ[1] انتهى.

أقول: كأنّه حصل له خلط في المقام؛ إذ ليس المراد أنّ «الحيوان» له مفهوم مُستقلّ، وكذلك «الناطق» له مفهوم مستقلّ، يحملان على الإنسان أو العكس، بل المراد: أنّ لفظ الإنسان بما له من المعنى الارتكازي يُحمل على ما يكون «الحيوان الناطق» مفصّله، فالإنسان جوهر جسم مطلق، وحيوان ناطق، فحقيقة الإنسان ليس عين هذا المفصَّل، بل هو عين ما هذا المفصّل تفصيله.

ثمّ قال: وأمّا الحمل الشائع ـ الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود والتغاير في المفهوم ـ: فهو تارة يكون بين الطبيعي وفرده، نحو قولك: «زيدٌ إنسان» وأُخرى بين الكلّيّين المتساويين، نحو قولنا: «الإنسان ضاحك» أم أحدهما أعمّ من الآخر، نحو: «الضاحك حيوان»، والظاهر إمكان استكشاف الوضع بالنحو الأوّل أي حمل الطبيعي على فرده... إلى أن قال:

وأمّا النحوان الآخران: ـ أعني بهما حمل أحد الكلّيّين على الآخر ـ فلا يمكن استكشاف الوضع من صحّة حمل أحدهما على الآخر إلّا بإرجاعه إلى النحو الأوّل؛ بتقريب: أنّه لا شبهة في أنّ حمل أحد الكلّيّين على الآخر إنّما يصحّ بالحمل الشائع، لا بالحمل الأوّلي؛ لفرض عدم الاتّحاد بينهما مفهوماً، فلا محالة يكون الاتّحاد بينهما بحسب الوجود، وهو لا محالة فرد لأحد الكلّيّين، وأحدهما طبيعة، فيستكشف بالتقريب الأوّل وضع اللّفظ لطبيعي ذلك الفرد؛ أعني به الوجود الذي اتّحد فيه الكلّيّان[2] انتهى.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٩٩.

٢ ـ نفس المصدر ١: ٩٩.

أقول: قد تقدّم الإشكال فيه بأنّه مسبوق بالتبادر واستكشاف الوضع ـ حينئذٍ ـ إنّما هو به، لا من صحّة الحمل.

وقال بعض الأعاظمﷺ: إنّ المناط في علاميّة صحّة الحمل للحقيقة والملاك فيه هو سلب الشيء عن النفس، ومهّد لذلك مقدّمة هي:

أنّ الوجود على أنحاء: الوجود في العين، والوجود في اللّفظ، والوجود في الذهن، والوجود في الكتابة. والأوّل واضح.

والثاني: فَلِما قيل من أنّ حقيقة الأشياء توجد في الذهن بأنفسها. وأمّا الأخيران فلفناء اللّفظ والكتابة في المعنى عند الإلقاء إلى المخاطب، فكأنّ المُلقى إليه نفس المعنى.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المراد بصحّة الحمل في علاميّته للحقيقة هو حمل اللّفظ ـ بما أنّه لفظ ـ على المعنى، فصحّته علامةُ أنّه موضوع له، لا حمل اللّفظ بما له من المعنى، وكذلك عدم صحّة الحمل.

فإذا أُريد أن يعلم أنّ لفظ «الإنسان» موضوع لطبيعته أو لا، يجعل طبيعة الإنسان موضوعاً، ثمّ يحمل لفظ «الإنسان» ـ بما أنّه لفظ ـ عليه، فإن وجد صحيحاً كشف عن أنّه موضوع له، وإلّا فلا.

وفيه ما لا يخفى: إذ لا يعقل حمل اللّفظ ـ بما انه لفظ ـ على المعنى، ولذا لو قيل: «زيد لفظ الإنسان» وجدته غلطاً. والعجب أنّهﷺ ادّعى أنّ مراد صاحب «الكفاية» أيضاً ذلك، مع تصريحه بخلافه؛ حيث قال: ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللّفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الأذهان إجمالاً[1]... إلى آخره.

وظهر ممّا ذكرنا سابقاً: من أنّ عدم صحّة السلب أو صحّة الحمل دائماً مسبوق بالتبادر وأنّه لا تصل النوبة إلى الاستكشاف بصحّة الحمل حال علاميّة صحّة السلب

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٤.

أو عدم صحّة الحمل للمجاز، فإنّ التصديق بعدم صحّة الحمل ـ سواءَ كان بالحمل الأوّلي أم الحمل الشائع ـ يتوقّف على لحاظ المعنى واللّفظ بما له من المعنى الحقيقي الارتكازي، ثمّ حمله عليه، فبمجرّد ذلك اللحاظ يكشف الحال بالتبادر وتبادر الغير، ولا تصل النوبة إلى الاستكشاف بصحّة الحمل وعدمه.

ثمّ لو أغمضنا عن هذا الإشكال نقول: الجاهل بأنّ العين مشترك بين الذهب والفضّة وتوهّمه أنّها موضوعة للفضّة فقط لو سلبها بما لها من المعنى الارتكازي ـ وهو الفضّة ـ عن الذهب، فهو صحيح، مع أنّ العين ليست مجازاً في الذهب.

الأمر الثالث: الاطّراد

من علائم الحقيقة والمجاز الاطّراد وعدمه:

الأوّل علامة للحقيقة، والثاني للمجاز، وذكروا له تقريبات:

منها: أنّه ليس المراد منه استعمال اللّفظ مراراً في معنىً فلو اطَّردَ كَشَفَ عن أنّه حقيقة فيه، وإلّا فمجاز، بل المُراد أنّه لو استُعمل لفظ في مصداقٍ كلّي، فإن اطّرد استعماله في كلّ واحد من مصاديق ذلك الكلّي، وصحّ استعماله فيه، كشف عن أنّه حقيقة في ذلك الكلّي، وإلّا ـ بأن صحّ استعماله في بعض أفراده دون بعض آخر من مصاديقه ـ كشف عن أنّ استعماله في ذلك الكلّي مجاز، كاطّراد استعمال لفظ «الأسد» في كلّ فردٍ من أفراد «الحيوان المفترس» وعدم اطّراده في استعماله في كلّ فرد من أفراد الإنسان.

أقول: لا شبهة في أنّ استعمال لفظ الكلّي في الأفراد الشخصيّة بخصوصيّاتها مجاز، وأمّا قولنا: «زيد إنسان» ونحوه فلم يستعمل لفظ «الإنسان» فيه في الفرد، بل هو مستعمل في معناه الحقيقي، وكذلك لفظ «زيد» فإنّه أيضاً مستعمل في معناه الحقيقي، لكن جُعل ذلك الكلّي منطبقاً على هذا الفرد، وحينئذٍ فيرجع الكلام إلى أنّ هذا

التطبيق إن كان مطّرداً في جميع الأفراد، فهو علامة للحقيقة، وحينئذٍ يرد عليه الإشكال الذي قدّمناه في صحّة السلب وعدمها، وأنّه قبل التصديق بصحّة هذا التطبيق يثبت أنّه حقيقة أو مجاز بالتبادر.

والاطّراد أيضاً دائماً مسبوق بالتبادر، ولا تصل النوبة إلى الاطّراد في معرفة أنّه حقيقة أو لا.

ومنها: أنّه يعتبر في المجاز أُمور: صحّة استعمال اللّفظ في ذلك المعنى، وصحّة الادّعاء، وحسن الادّعاء، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمي» قاصداً لبيان شجاعته، فالأُمور الثلاثة فيه متحقّقة، بخلاف ما لو قصد به توصيفه بالتقوى ـ مثلاً ـ ونحوه من أوصافه غير الشجاعة، فإنّه لا حسن في ادّعائه أنّه أسد.

وأمّا الحقيقة فلا يعتبر فيها سوى صحّة الاستعمال، واستعماله في معناه الحقيقي صحيح ومطّرد بدون ثبوت صحّة الادّعاء وحسنه، بخلاف المجاز، فإنّه لا يطّرد بدونهما.

ويرد على هذا التقريب الإشكال الذي قدّمناه ولا نعيده.

الأمر الثامن

في تعارض الأحوال

تطرأ على اللّفظ أحوال: كالاشتراك، والنقل، والإضمار، وغيرها، فلو دار الأمر بينها فهل يوجد لبعضها مرجِّح على الآخر، أو لا؟

فنقول: لا شبهة في أنّه ليس هنا أصل شرعي يرجع إليه في تقديم أحدها على الآخر، ولا عقلي، وحينئذٍ فالمهمّ الذي ينبغي التعرُّض له أمران:

الأمر الأوّل: أنّه لا ريب في استقرار بناء العقلاء على العمل بالظواهر كلّها، لكن هل هو لأجل أصالة الحقيقة، أو أصالة الظهور، أو أصالة عدم القرينة، أو أصالة العموم، أو الإطلاق، أو أنّ المقامات مختلفة، ففي بعضها مبناهم هو أصالة الحقيقة، وفي بعضها أصالة الظهور أو غيرها؟

الظاهر أنّه لأجل أصالة الظهور في جميع الموارد لاطّرادها وجريانها في جميعها دون غيرها من الأُصول اللّفظيّة المذكورة.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة: وهي أنّه لو وجد في الكلام ما يصلح للقرينيّة ـ متّصلاً به أو منفصلاً ـ لصرف ظهور الكلام، فظهور القرينة: إمّا مساوٍ لظهور ذي القرينة، كما في قولنا: «رأيت أسداً في البلد»، فإنّ «الأسد» ظاهر في الحيوان المفترس، وكلمة «في البلد» ظاهرة في الرجل الشجاع، أو أنّ ذا القرينة أظهر من ظهور القرينة، كما في «رأيت أسداً في البادية» أو بالعكس، كما في «رأيت أسداً في الحمّام» وحينئذٍ فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمي» فهذا الكلام بمجموعه ظاهر في إرادة الرجل الشجاع، فإنّ أصالة الظهور فيه متحقّقة، بخلاف أصالة الحقيقة أو أصالة عدم

القرينة؛ للجزم بعدم إرادة الحقيقة وعدم جريان أصالة عدم القرينة؛ لوجودها في الكلام، وكذلك لا مورد لجريان أصالة عدم القرينة فيما لو علم بعدم نصبها، ومع ذلك احتمل عدم إرادة المتكلّم ظاهر كلامه، لكنّ أصالتي الظهور والحقيقة فيه جاريتان، وكذلك فيما لو وجد في الكلام ما يصلح للقرينيّة لصرف ظهور الكلام في إرادة المعنى الحقيقي، كما في «رأيت أسداً في البلد»، فإنّه لا مجال لأصالة عدم القرينة؛ لوجود ما يصلح لها، والشكّ إنّما هو في قرينيّة الموجود لا في وجود القرينة مع جريان أصالة الظهور فيه.

وبالجملة: فأصالة الظهور جارية في جميع موارد عمل العقلاء بظاهر الكلام، دون غيرها من الأُصول اللّفظيّة، فيكشف ذلك عن أنّ مبناهم في العمل بالظواهر هو أصالة الظهور لا غيرها.

الأمر الثاني: لا شبهة في حجّيّة أصالة عدم النقل، وأنّها من الأُصول العقلائية بلا كلام، إنّما الكلام في موردها، فإنّ لها موردين:

المورد الأوّل: ما إذا علم أنّ للفظٍ معيّنٍ معنىً معيّناً موضوعاً له، ولكن شكّ في أنّه هل نقل من ذلك المعنى إلى معنىً آخر أو لا، فأصالة عدم النقل فيه جارية ومحكّمة، ولا يلتفت إلى احتمال النقل، فيحمل اللّفظ على المعنى الأوّل.

المورد الثاني: ما إذا عُلم نقله إلى معنىً آخر، واستُعمل فيه أيضاً لكن شُكّ في تقدّم النقل على الاستعمال وتأخّره، وله صور: إحداها ما إذا علم تأريخ الاستعمال دون النقل. الثانية عكس ذلك. الثالثة ما لو جهل تأريخهما.

فذهب المحقّق العراقيﭭ: إلى جريان أصالة عدم النقل في الصورة الأُولى في ظرف الشكّ ـ أي ظرف الاستعمال ـ وبما أنّه أصل عقلائي صحّ التمسّك والعمل به وإن كان مثبتاً ـ لإثبات أنّ الاستعمال قبل النقل بها ـ وإلى التوقّف في الثانية والثالثة:

أمّا الثانية: فلعدم جريان أصالة عدم الاستعمال حين النقل؛ لعدم بناء العقلاء

عليها، ولا مجال للاستصحاب؛ لأنّ ما له أثر شرعي عملي مثبتٌ ـ أي مثبت لكون الاستعمال بعد النقل ـ وما ليس بمثبت لا أثر شرعي يترتّب عليه.

وأمّا الثالثة : فليس التوقّف فيها لتساقط الأصلين بالمعارضة في مقام توارد الحالتين مع الجهل بتأريخها؛ ليورد عليه : أنّ المعارضة فرع جريانها، ولا يجري فيها أصالة تأخّر الاستعمال؛ لعدم بناء العقلاء عليه، أو لأنّها مثبتة لو أُريد بها الأصل الشرعي. ولا لما بنى عليه أُستاذ أساتذة العصر ـ أي صاحب «الكفاية» ـ من سقوط الأصلين في أطراف العلم الإجمالي مع الجهل بتأريخها؛ لاحتمال انطباق العلم الإجمالي المتحقّق في المقام على المشكوك[1] بل لما قرّرناه في محلّه من أنّ المانع من جريان الأصل في موارد توارد الحالتين مع الجهل بتأريخهما في جميع صوره، التي منها ما إذا كان الأثر مترتّباً على عدم وجود إحدى الحالتين في ظرف وجود الآخر، كما في المقام؛ حيث إنّ الأثر مترتّب على عدم تحقّق الوضع الجديد في ظرف الاستعمال هو عدم إمكان إحراز موضوع الأثر بالأصل؛ لأنّ مفاد الأصل العدمي مطلقاً ـ سواء كان أصلاً عقلائيّاً أم تعبّديّاً ـ هو جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان، لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر. فلا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال بالأصل وإن كان عقلائيّاً، لا لعدم إحراز التقييد والمقارنة؛ كي يُجاب بصحّة ذلك وإثباته بالأُصول العقلائيّة، بل لأنّ نفس القيد ـ وهو الاستعمال ـ مشكوك فيه حين جريان الأصل كالوضع، فلا يُحرز موضوع الأثر بالأصل المزبور، ولذا بنينا على صحّة التمسّك بالأصل المزبور في صورة كون الاستعمال معلوم التأريخ؛ إذ بالأصل والوجدان يتحقّق موضوع الأثر.

نعم : لو كان مفاد الأصل جرّ العدم بالإضافة إلى أمر آخر، وارتفع الشكّ به من هذه الجهة، أمكن إحراز موضوع الأثر في ما نحن فيه أيضاً؛ إذ الاستعمال معلوم التحقّق إجمالاً، والمفروض أيضاً أنّ مفاد الأصل هو عدم الوضع بالإضافة إلى

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٤٧٧ ـ ٤٧٩.

الاستعمال، فينتج الأصل المزبور تحقّق عدم الوضع حال الاستعمال، لكن قد أشرنا إلى أنّ ذلك خلاف التحقيق[1] انتهى.

وفيه :ـ مضافاً إلى التهافت بين ما ذكره في الصورة الأُولى وبين ما ذكره في الصورة الثالثة؛ حيث صرّح أوّلاً : بأنّ مفاد الأصل هو جرّ العدم بالإضافة إلى الحادث الآخر، وفي الثالثة بالإضافة إلى أجزاء الزمان فقط ـ :

أوّلاً : أنّه لا شبهة في أنّ أصالة عدم النقل من الأُصول العقلائيّة، إنّما الكلام في أنّ بناءهم هذا هل هو لأجل استصحاب العدم، وأنّ ما ثبت يدوم، أو لأجل بنائهم على عدم رفع اليد عن الحجّة الفعليّة باحتمال حجّة أُخرى على خلافه ما لم تثبت؟ الظاهر هو الثاني؛ لعدم بناء العقلاء على استصحاب الحالة السابقة، وبناؤهم عليه في بعض الأحيان إنّما هو لأجل الاطمئنان بالبقاء، وكذلك الحيوانات.

وعلى أي تقدير : إن قلنا إنّ منشأ بنائهم المذكور هو الاستصحاب المزبور، فمقتضاه عدم الفرق بين الصور المذكورة حتّى الصورة الثالثة؛ إلّا أنّ الأصلين يتساقطان فيها، فإن كان مفاد استصحاب العدم هو جرّه في جميع أجزاء الزمان، لا بالنسبة إلى الحادث الآخر ـ ولهذا لا يمكن إثبات عدم الوضع حال الاستعمال ـ فالصورة الأُولى ـ أيضاً ـ كذلك، وإن كان بناؤهم ناشئاً عن أمرٍ آخر فلا فرق أيضاً فيه بين الصورتين الأوّلتين.

وأيضاً لو أمكن إثبات الموضوع المركّب من أمرٍ وجودي وأمرٍ عدمي بالأصل والوجدان، فلا فرق فيه أيضاً بين الصورتين الأُوليين.

وثانياً : ما ذكره من ترتّب الأثر على عدم الوضع الجديد حال الاستعمال فيه، لو تتبّعنا جميع أبواب الفقه لم نجد أثراً شرعيّاً يترتّب عليه وعلى عدم الاستعمال حال الوضع، بل الأثر مترتّب على المستعمل فيه الثاني أو الاستعمال في المعنى الثاني،

---

١ ـ أُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٠٣ ـ ١٠٤.

وحينئذٍ فما ذكره من إثبات الموضوع المركّب المزبور بالأصل والوجدان في الصورة الأُولى دون الثانية، لا وجه له.

وثالثاً: المفروض ثبوت أصل الاستعمال في الصورة الثانية إجمالاً، وإنّما الشكّ في تقدّمه على الوضع وتأخّره.

والتحقيق: كما عرفت أنّ بناء العقلاء على أصالة عدم النقل ليس للاستصحاب، بل لبنائهم على عدم رفع اليد عن الحجّة الفعليّة ما لم يثبت حجّة على خلافه، وهذا البناء إنّما هو في الصورة الأُولى؛ أي ما لو شكّ في أصل النقل، دون غيرها من الصور الثلاث المتقدّمة من غير فرقٍ بينها.

الأمر التاسع

الكلام في الحقيقة الشرعيّة

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه على أقوال[1].

فأقول: لا شبهة في أنّ الألفاظَ المتداولة في لسان أهل الشرع فعلاً حقيقة في المعاني الشرعيّة في زماننا هذا، بل وفي الأزمنة السابقة حتّى زمان الصادقين عليهما السلام بل وكذا في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما يشهد به التتبّع في الأخبار الواردة عنه صلى الله عليه وآله وسلم لإطلاق الألفاظ المعهودة في لسانهم عليهم السلام في المعاني الشرعيّة بدون نصب قرينة عليه، بل الآيات التي نزلت في أوائل البعثة أيضاً كذلك، كقوله تعالى في سورة القيامة ﴿فَلا صَدَّقَ وَلا صَلّى﴾[2] ونحوها.

وإنّما الكلام في أنّها هل كانت كذلك قبل الإسلام من الأزمنة السابقة، غير أنّه حصل اختلاف وتغيير في الأجزاء والشرائط في شريعة الإسلام؛ لتكون حقائق لغويّة فيها، أو لا، بل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وضعها لتلك المعاني بالوضع التعييني، فهي حقائق شرعيّة؟

فنقول: أمّا الوضع التعييني ـ بمعنى أنّه صلى الله عليه وآله وسلم متى أراد استعمال كلّ واحدةٍ من هذه الألفاظ في المعاني الشرعيّة وضعها لها أوّلاً، ثمّ استعملها فيها ـ فهو في غاية البعد، لأنّه لو كان كذلك لنقل إلينا، كيف؟! ونُقل جميع حالاته صلى الله عليه وآله وسلم وأقواله وحركاته في

---

١ ـ معارج الأُصول: ٥٢، معالم الدين: ٢٦، الفصول الغرويّة: ٤٢.

٢ ـ القيامة (٧٥): ٣١.

الأخبار والتواريخ، وليس لما ذُكر ذكرٌ ولا أثر، فيعلم من ذلك عدمه قطعاً.

وأمّا الوضع التعييني : ـ بمعنى إيجاده بنفس الاستعمال في تلك المعاني بقصد إنشاء الوضع، كما استقر به في «الكفاية»[1] ـ فهو ممتنع على مذهبه؛ حيث إنّه تَدِّسَرُّهُ صرّح في موضع آخر : بأنّ الاستعمال عبارة عن إفناء اللّفظ في المعنى، فكأنّ الملقى إلى المخاطب هو نفس المعنى، ولهذا يسري قبح المعنى إلى اللّفظ، وعليه فاللّفظ عند الاستعمال مغفول عنه، مع أنّه لابدّ في الوضع من لحاظ اللّفظ والمعنى، فلو كان الوضع بنفس الاستعمال في المعنى لزم اجتماع الغفلة واللّحاظ في اللّفظ؛ أي كونه ملحوظاً لأجل الوضع ومغفولاً عنه من جهة الاستعمال، أو اجتماع اللّحاظين الآلي والاستقلالي، وكون اللّفظ حين الاستعمال بقصد الوضع منظوراً فيه وبه، وهو محال[2].

وقد تفطّن المحقّق العراقيتَدِّسَرُّهُ لهذا الإشكال، وأجاب عنه : بأنّ الموضوع للمعنى ليس هو شخص اللّفظ الصادر من المتكلّم حين الاستعمال، بل كلّيّه وطبيعيّه، فإذا وُلِد لشخص ولدٌ، فقال : «أعطني زيداً» بقصد إنشاء الوضع، فشخص هذا اللّفظ الصادر منه صار فانياً في المعنى ولحاظه ـ وحينئذٍ ـ آلي، وأمّا ما وضع لزيد فهو طبيعة لفظ «زيد»؛ إذ لا يُعقل وضع شخص لفظ «زيد» له ولحاظه استقلالاً[3].

لكن لا يخفى ما في هذا الجواب :

أمّا أوّلاً : فلعدم لحاظ طبيعي اللّفظ حين الاستعمال ليضعه بإزاء المعنى؛ ضرورة لزوم لحاظ اللّفظ الموضوع في الوضع؛ لأنّ المفروض أنّه وضعه بنفس الاستعمال بإزاء ذلك المعنى، لا بالكناية والدلالة الالتزاميّة، ولو فرض لحاظه

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٦.

٢ ـ أُنظر المصدر السابق : ٥٣.

٣ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١ : ١٧.

واستعمال اللّفظ في نوعه فهو يستلزم استعماله في أكثر من معنىً واحد؛ لأنّ المفروض استعماله في معناه وإرادته منه، واستعماله في نوعه ـ أيضاً ـ ووضعه بإزائه، وهذا محال، خصوصا عند من يرى الاستعمال إفناءَ للّفظ في المعنى.

وأمّا **ثانياً**: فلاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول، كما اعترف به قدس سره في مسألة استعمال اللّفظ وإرادة نوعه لوجود الطبيعة في ضمن الفرد[١].

وأمّا **ثالثاً**: فلأنّه اعترف سابقاً بأنّ إطلاق اللّفظ وإرادة نوعه ليس من باب الاستعمال، بل هو من قبيل الإلقاء.

ويمكن أن يريد صاحب «الكفاية» من إمكان الوضع بنفس الاستعمال هو إنشاؤه به بالدلالة الالتزاميّة والكناية لا بالمطابقة؛ لانفهام ذلك عند العقلاء فيما لو قال لابنه المولود له: «يا زيد» مثلاً، وليس مجازاً؛ لعدم اشتماله على الادّعاء، بل اللّفظ فيه مستعمل في معناه قاصداً لإفهام أنّه وضعه له، والدليل على ذلك وقوع مثله عند العرف والعقلاء.

مضافاً إلى أنّ دعوى: أنّ الاستعمال عبارة عن إفناء اللّفظ في المعنى دائماً[٢] ممّا لا شاهد عليها. نعم قد يُغفل عن اللّفظ حين الاستعمال؛ لفنائه في المعنى، وليس الوضع كسائر الإنشائيّات من البيع والنكاح والطلاق في اعتبار الإنشاء بلفظ خاصّ وصراحته فيه، بل يكفي إفهام الغير أنّه وضعه بإزاء هذا المعنى ـ ولو بالكناية ـ بأي لفظ كان.

وحاصل الكلام: أنّ الألفاظ المتداولة في لسان أهل الشرع ـ من الصلاة والزكاة والحجّ وغيرها ـ كما يحتمل أنّها حقائق في المعاني الحادثة في الأعصار السابقة على

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٨٩.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٥٣.

الإسلام ـ وإنّما الاختلاف في بعض أجزائها وشرائطها المعتبرة في شريعة الإسلام ـ كذلك يُحتمل كونها حقائق لغويّة قبل الإسلام في المعاني اللغويّة، وإنّما نقلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المعاني الشرعيّة بنحو ما تقدّم، ولا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، ولم يقم دليل ولا برهان على تعيّن أحدهما، فالقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة كالقول بعدمه ممّا لا دليل عليه.

الأمر العاشر

في الصحيح والأعمّ

تحرير محلّ النزاع

قد يُتراءى من عبائرهم الاختلاف في تحرير عنوان البحث فيه.

فيظهر من بعضهم: أنّ النزاع إنّما هو في أنّ هذه الألفاظ موضوعة للمعاني الصحيحة أو الأعمّ[1].

ومن آخر: أنّ النزاع في أنّها أسام للصحيحة أو للأعمّ[2].

ويمكن تحريره بنحو ثالث: هو أنّه هل يمكن استفادة أصل أو قاعدة من دأب الشارع وديدنه؛ بحيث يمكن الاعتماد عليه يقتضي حمل الألفاظ المستعملة في لسانه صلى الله عليه وآله وسلم على الصحيح أو الأعمّ.

وباختلاف تلك العناوين في تحرير محلّ النزاع تختلف الأحكام والآثار: فعلى الأوّل يتوقف هذا البحث على ثبوت الحقيقة الشرعيّة والوضع التعييني للألفاظ المذكورة تصريحاً وتفصيلاً أو تلويحاً وكنايةً، فيبحث عن أنّها وضعت للصحيح أو الأعمّ، فمع عدم ثبوت الوضع الشرعي التعييني أصلاً، والقول باستعمال الشارع لها مجازاً حتّى أفادت بغير قرينة[3] فلا مجال لهذا البحث بالعنوان المذكور، لما عرفت من أنّه ليس من أقسام الوضع حتّى يُبحث عن كيفيّته، بخلاف ما لو كان محلّ النزاع هو

---

١ ـ درر الفوائد: ٤٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٣٨.

٣ ـ أُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٠٩.

العنوان الثاني ؛ لصحّة البحث في أنّها أسامٍ للصحيحة أو الأعمّ وإن لم تثبت الحقيقة الشرعيّة والوضع التعييني أصلاً، بل يكفي صيرورتها حقيقةً فيها ولو بنحو الوضع التعيّني بكثرة الاستعمال، حتّى غلبت فيه وأفادت بغير قرينة.

وأمّا **العنوان الثالث** : فالنزاع فيه صحيح وإن لم تثبت الحقيقة الشرعيّة ولو بكثرة الاستعمال الذي سمّوه بالوضع التعيّني، بل استعملت فيها مجازاً.

فما يظهر من كلام المحقّق العراقيّ‏ ـ من ابتناء هذا البحث على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، وتأمّلِه[1] في جريانه على القول بالحقيقة اللّغويّة ـ غير وجيه، وكذلك تأمّله فيه على مذهب الباقلّاني حيث قال :

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره على مذهبه : هو أنّ اللّفظ إذا استُعمل في معناه اللّغوي مع القرينة الدالّة على بقيّة الأجزاء والشرائط في المأمور به، هل يدلّ على اعتبار جميع الأجزاء والشرائط، فالمدلول عليه هو الصحيح، أو يدلّ على اعتبار جملة الأجزاء والشرائط بنحو القضيّة المهملة، فالمدلول عليه هو الأعمّ؟

قال : ولكن لا يخفى ما فيه : فإنّ مجرّد تصوّر النزاع ـ كما ذكره ـ وإن أمكن، إلّا أنّه لا يترتّب عليه الثمرة المذكورة لهذا البحث؛ لأنّ القرينة : إن دلّت على اعتبار جميع الأجزاء والشرائط في المأمور به، فلا يبقى شكّ حتّى يتمسّك فيه بالإطلاق وغيره؛ لعدم الشك حينئذٍ.

وإن دلّت على الشرائط والأجزاء بنحو الإهمال فلا إطلاق لفظي حتّى

---

١ ـ لم يتأمّل المحقّق العراقيّ في جريان النزاع في المقام بناءً على الحقيقة اللغويّة، نعم لديه في جريانه على مذهب الباقلّاني إشكال حيث قال : (وأمّا جريان النزاع على مذهب الباقلّاني فمشكل جدّاً...) بينما قال بالنسبة لجريانه على الحقيقة اللغويّة : (لا شبهة في جريان النزاع على القول بالحقيقة الشرعيّة وكذا على القول بالحقيقة اللغويّة...) اُنظر بدائع الأفكار ١ : ١٠٩.

يتمسّك به لنفي المشكوك جزئيته أو شرطيّته. والإطلاق المقامي جارٍ على كلا القولين[١] انتهى.

وفيه : أنّه لا بأس في جريان النزاع على هذا القول أيضاً. وما ذكره من عدم ترتّب الثمرة فيه : أنّه إذا كانت القرينة مُجملة فلا مانع من التمسّك بالإطلاق في مثل : ﴿أقيموا الصلاة﴾ ونحوه لنفي اعتبار الجزء أو الشرط المشكوكين[٢].

ثمّ إنّه قال في «الكفاية» : الظاهر أنّ الصحّة عند الكلّ بمعنىً واحد، وهو التماميّة، وتفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة، كما عن المتكلّمين، إنما هو بالمهمّ من لوازمها؛ لوضوح اختلافه باختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات؛ من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

ومنه ينقدح : أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة، وفاسداً بحسبْ أُخرى[٣] انتهى.

أقول : يُستفاد من كلامه قدس سره أمران :

الأمر الأوّل : أنّ الصحّة مساوقة للتمام والفسادَ للناقص، مع وضوح عدم

---

١ ـ وفيه : أنّه إنّما يصحّ التمسّك بالإطلاق إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقرينة على المشهور، والمفروض في المقام وجوده ـ أي القرينة المجملة ـ ومع عدم إحراز عدم القرينة لا يصحّ الأخذ بالإطلاق اللفظي، فإنّ من مقدّمات التمسّك بالإطلاق عدمَ القرينة على الخلاف. وهو في المقام غير محرز، فلا يجوز التمسّك بالإطلاق على كلا القولين وأمّا التمسّك بالبراءة فهو ـ أيضاً ـ مبني على القول بعدم جريانها في صورة إجمال النصّ، وأمّا على القول بجريانها في هذه الصورة ـ أيضاً ـ فيجوز التمسّك بها على كلا القولين على مذهب الباقلّاني.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٠٩ ـ ١١٠.

٣ ـ كفاية الأُصول : ٣٩.

صحّته، فإنّهما مفهومان متغايران قد يتصادقان على واحد، كما في الصلاة، لكن مفهومهما ليس واحداً، ولهذا يقال: «بيت ناقص» أو «هذه الدار ناقصة» إذا بُنيا على نحو لا يترتّب عليهما المهمّ من الآثار، ولا يُطلق عليهما الفاسد.

والحقّ: أنّ مفهومي الصحّة والفساد واضحان يعرفهما كلّ أحد ولا يحتاج إلى التفسير بما ذكرهقدس سره.

الأمر الثاني: أنّ المستفاد من كلامهقدس سره هو أنّ محلّ البحث في المقام: هو أنّ الألفاظ المذكورة موضوعة للصحيح أو الأعمّ، وأنّها وُضعت لأيّهما.

وفيه: أنّه إن أراد من الصحّة والفساد مفهومهما بالحمل الأوّلي فيرد عليه: أنّه غير معقول، ولا يلتزم أحد بأنّ الألفاظ موضوعة لمفهوم الصحيح أو الأعمّ، مع أنّ الصحّة والفساد من الأعراض الطارئة على الوجود، لا على المفهوم والماهيّة.

وإن أراد بهما ما يصدق عليه هذان المفهومان بالحمل الشائع من الأفراد الخارجيّة لهما لزم أن يكون الموضوع له فيها خاصّاً، ولم يقُل به أحد ممّن عَنْونَ البحث بهذا العنوان، وأيضاً بناء عليه فالأنسب تبديل عنوان البحث إلى البحث في أنّ الموضوع له فيها عامّ أو خاصّ، فعلى القول بأنّها موضوعة لمصاديق الصحيح، فالموضوع له فيها خاصّ، وإلّا فعامّ.

مع أنّه لا حاجة ـ حينئذٍ ـ إلى فرض وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح أو الأعمّ منها ومن الفاسدة على الأعمّ؛ لأنّ فرض الجامع إنّما هو لجعله موضوعاً له للألفاظ، والفرق أنّها موضوعة للمصاديق، مع أنّهم بصدد بيان الجامع.

الحقّ في تحرير محلّ النزاع

فالحق: تبديل عنوان البحث إلى آخر، وهو أن يقال: هل الألفاظ المخصوصة موضوعة للماهيّات التامة الأجزاء والشرائط المعتبرة، أو أنّها موضوعة للأعمّ منها

ومن الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط. وتفسير الصحّة بإسقاط القضاء من الفقهاء أو بموافقة الشريعة من المتكلّمين، ليس تفسيراً لماهيّتها، بل باللوازم والآثار.

وبالجملة: لا وجه لجعل عنوان البحث في أنّ الألفاظ موضوعة للصحيحة أو الأعمّ؛ كي يلجأ إلى أنّهما أمران إضافيّان[1] مع وضوح فساده؛ لعدم التضايف بينهما، وليس بينهما تقابل العدم والملكة أيضاً، بل هما من الكيفيّات العارضة للموجود الخارجي. فالبطّيخ ونحوه يُطلق عليه الفاسد إذا أنتن مثلاً. وليس الفساد عبارة عن عدم الصحّة عمّا من شأنه أن يكون صحيحاً؛ حتّى يكون بينهما تقابل العدم والملكة، نعم لو اُريد من الصحّة التماميّة، ومن الفاسد الناقص مجازاً وبضربٍ من العناية، بل غلطاً لعدم وجود العلاقة المُصحّحة للتجوّز كان بينهما العدم والملكة؛ لأنّ النقصان هو عدم التماميّة عمّا من شأنه أن يكون تامّاً.

فالحق في عنوان البحث هو ما ذكرناه، وحاصله: أنّ الألفاظ المخصوصة هل هي موضوعة للماهيّة المنتزعة عن الأفراد الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة، أو الأعمّ منها ومن المنتزعة من الأفراد الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط المعتبرة.

ويشهد لذلك التعبيرات الواردة في الأخبار[2] من قاطعيّة القهقهة ومانعيّة كذا، والقاطعيّة والمانعيّة إنّما تُتصوّران فيما له حقيقة وماهيّةَ بسيطة مُنتزعة عن عدّة من الأفراد كالصلاة.

ثمّ إنّه لا إشكال في دخول الأجزاء في محطّ البحث.

وأمّا الشرائط فهي على أقسام

منها: ما هي قابلة لأن يتعلّق بها الأمر، وتعلَّقَ الأمر بها بالفعل أيضاً

---

١ ـ نفس المصدر السابق.

٢ ـ وسائل الشيعة ٤ : ١٢٥٢، كتاب الصلاة، باب بطلان الصلاة بالضحك مع القهقهة لا بمجرّد التبسم.

كالستر والاستقبال.

ومنها : ما يمكن تعلّق الأمر بها، لكن لم يتعلّق بها بالفعل؛ لكونها شروطاً عقليّة محضة، كاشتراط عدم مزاحمة المأمور به بضدّه الأهمّ، ونحو ذلك.

ومنها : ما لا يمكن تعلّق الأمر بها، كقصد الوجه والامتثال.

فقد يقال : بدخول جميع الشرائط في محطّ البحث، وأنّ الكلام في المقام هو أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ هل هي موضوعة للماهيّة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط أو للأعمّ[١]؟

وأورد عليه بوجوه :

الوجه الأوّل : أنّ الأجزاء في مرتبة المقتضي ، والشرائط في مرتبة متأخّرة عن المقتضي.

وبعبارة أُخرى : الماهيّة في تقرّرها الماهوي متقدّمة في الرتبة على شرائطها، ويلزم من دخولها في المسمّى اتحادها مع الأجزاء في الرتبة[٢] وهو مُحال.

الوجه الثاني : أنّ شرطيّة شيء لشيء منتزعة عن تقييد المسمّى به، مثل قوله : «صلّ مع الطهارة» فهي ـ لا محالة ـ متأخّرة عن الأجزاء، والأجزاء متأخرة في الرتبة عن المسمّى، فالشرائط متأخّرة برتبتين على المسمّى، فيستحيل دخولها في المسمّى؛ لاستلزامه اتحادها مع الأجزاء في الرتبة، مع أنّها متأخّرة عنها.

الوجه الثالث : اتّفق الأصحاب على أنّ الصلاة من الأفعال القصديّة، التي يتوقّف تحقّقها في الخارج على قصد عنوانها، واتّفقوا أيضاً على أنّ بعض الشرائط ليس من الأُمور القصديّة؛ بمعنى أنّه يمكن أن توجد في الخارج وإن لم يقصدها فاعلها، كالطّهارة من الخبث، فلو كان المسمّى مركّباً من الأجزاء والشرائط، لزم أن يكون

---

١ ـ أُنظر الفصول الغرويّة : ٥٣ .

٢ ـ أُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١١١.

بعض الصلاة من الأُمور القصديّة دون بعض، وهو يُنافي اتّفاقهم[١].

وأجاب عنها المحقّق العراقي قدس سره : بأنّه ـ مضافاً إلى عدم صحّته في نفسه ـ لا يلزم منه سقوطُ هذا النزاع بالنسبة إلى الشرائط، وعدمُ ترتّب ثمرة البحث عليه؛ إذ غاية ما ذُكر من الإشكال : هو خروج الشرائط عن المسمّى، وخروجها عنه لا يستلزم وضعها لنفس الأجزاء مطلقاً، بل يمكن أن يقال : إنّها موضوعة لنفس الأجزاء المقترنة بالشرائط؛ أعني تلك الحصّة من مطلق الأجزاء، ومعه يمكن جريان النزاع فيها، وترتّب الثمرة المذكورة له عليه؛ بمعنى أنّ الصحيحي يدّعي أنّ اللّفظ موضوع للحصّة المقترنة لجميع الشرائط والأعمّي يدّعي أنّه موضوع للحصّة المقترنة ببعض الشرائط[٢] انتهى.

وليته اقتصر على الإشكال الأوّل الإجمالي بقوله : «مضافاً إلى عدم صحته في نفسه» ولم يتعقّبه بما ذكره، فإنّه إن أراد بقوله : «المقترنة بالشرائط» التقييد به بنحو القضيّة المشروطة، عاد المحذور.

وإن أراد الاقتران بنحو القضيّة الحينيّة لزم لغويّة النزاع والبحث: للزوم بقاء الصدق وصحّة الإطلاق بدون هذا الشرط على الصحيحي أيضاً كما هو مقتضى أخذها بنحو القضيّة الحينيّة، فالصلاة ـ حينئذٍ ـ موضوعة للأجزاء حين وجود الشرائط، لا مقيّدة بها؛ حتّى يستلزم انتفاء الصدق بدونها.

فالذي ينبغي البحث عنه في المقام أمران :

الأمر الأوّل : الكلام في إمكان أخذ الشرائط مع الأجزاء في الموضوع له بحيث تؤخذ الشرائط جزءَ للموضوع له في عرض الأجزاء أو لا.

ولا شبهة في إمكانه، ولا يُنافيه تقدّم الأجزاء على الشرائط في الرتبة؛ لإمكان

---

١ ـ اُنظر نفس المصدر.

٢ ـ نفس المصدر ١ : ١١١ ـ ١١٢.

جعل الواضع مجموع المتقدّم والمتأخّر في الرتبة موضوعاً له للّفظ أو مسمّىً بهذا الاسم؛ بأن يفرض أنّ الشارع لاحظ الأجزاء والشرائط بالأسر، ووضع لفظ الصلاة لها، أو سمّاها بها.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر من كلام بعضهم عدم اختصاص هذا النزاع بالأجزاء والقسم الأوّل من أقسام الشرائط المذكورة، بل هو شامل للقسمين الأخيرين من أقسامها، حتّى في مثل قصد الوجه وامتثال الأمر، كما يظهر من كلام «الفصول»[١]، وهو مقتضى استدلال صاحب «الكفاية» قدس سره أيضاً؛ حيث إنّه استدلّ لوجود الجامع على الصحيح بقوله: «ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة...» إلى أن قال: «فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن جامع واحد يؤثّر في الكلّ بذلك الجامع»[٢].

ومُراده قدس سره أنّه ورد في الآيات والأخبار أنّ للصلاة آثاراً، وأنّها ناهية عن الفحشاء والمنكر[٣] وأنّها (قربان كلّ تقي)[٤] أو (عمود الدين)[٥] ونحو ذلك، وهذه الآثار تكشف عن وجود عنوان بسيط مؤثّر فيها، وإلّا يلزم صدور الواحد عن المتعدّد، ولا يصدر الواحد إلّا من الواحد، ومن المعلوم أنّ تلك الآثار إنّما هي للصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط كلّها، فهي الموضوع له للفظ الصلاة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مثل قصد الوجه وامتثال الأمر عنده ليسا من الشرائط، لكنّه إنّما يتمّ في القسم الثالث من أقسام الشرائط، لا القسم الثاني.

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٥٢.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٣٩.

٣ ـ العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٤ ـ الكافي ٣: ٢٦٥ / ٦ باب فضل الصلاة.

٥ ـ عوالي اللآلي ١: ٣٢٢ / ٥٥.

في ضرورة الجامع على القولين

وعلى أي تقدير لابدّ من جامع هو الموضوع له للصلاة ونحوها، من غير فرقٍ في ذلك بين القول بالصحيح أو الأعمّ؛ لأنّ الصلاة ليست مشتركة لفظاً، موضوعةً لكلّ واحد واحد من أفرادها بوضع مستقلّ، وليس الموضوع له فيها خاصّاً أيضاً.

وبالجملة: لا فرق بين القولين في لزوم فرض الجامع إلّا أنّ الجامع للأعمّي أوسع دائرةً من الجامع للصحيحي، واختلفوا فيه اختلافاً فاحشاً.

في تصوير الجامع عند الصحيحي

قال في «الكفاية» ما حاصله: إنّه لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وبالاشتراك في الأثر الواحد يستكشف أنّه واحد؛ إذ لا يصدر الواحد إلّا من الواحد[1] وهذا نظير أن يقال: «كلّ واحد من أفراد الإنسان قابل للصنعة والكتابة»، وباشتراكها في هذا اللّازم الواحد يستكشف أنّ هنا ماهيّة وحقيقة واحدة مستلزمة لهذا الأثر، وكذا في كلّ واحد من أفراد النار مثلاً.

ولكن يرد عليه: ـ مُضافاً إلى ما أشرنا إليه من اختصاص قاعدة «صدور الواحد من الواحد» بالواحد البسيط من جميع الجهات، ولا تعمّ مثل المقام ـ:

أوّلاً: أنّه يمكن أن يُعكس الأمر؛ إذ ليس المراد من الناهي مفهومه الكلّي، بل أفراده ومصاديقه فالصلاة ناهية عن الكذب والغيبة والسرقة والزنا وغيرها، وكذلك كونها (قربان كلّ تقي)[2] و (معراج المؤمن)[3] مضافاً إلى أنّ النهي عن الفحشاء[4]

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٩.

٢ ـ تقدم تخريجها.

٣ ـ الاعتقادات للمجلسي: ٣٩.

٤ ـ إشارة إلى سورة العنكبوت (٢٩): ٤٥.

أثرٌ، وقربانَ كلّ تقي أثرٌ آخر، ومعراجَ المؤمن أثرٌ ثالث. فللصلاة آثار عديدة كثيرة، وقضيّة القاعدة هو خلاف ما هوتَنِئُ بصدده؛ إذ بتعدّد هذه الآثار يستكشف تعدّد المؤثّر على ما زعمهتَنِئُ، مع أنّ هذه الآثار إنّما هي للوجود لا للماهيّة. مضافاً إلى أنّه يلزم ممّا ذكره أن يكون لجميع العبادات ـكالصلاة والصوم والحجّ وغيرهاـ ماهيّة واحدة؛ لاشتراكها في المُقرّبيّة إليه تعالى.

وثانياً: إن أراد بالجامع الجامع المقولي المنتزع من ذات الأجزاء، فمن المعلوم أنّ الصلاة مركّبة من مقولات مختلفة؛ فإنّ الركعات من مقولة الكم، والجهر والإخفات من مقولة الكيف، والركوع والسجود من مقولة الوضع إن أُريد بهما هيئتهما، ومن مقولة الفعل إن أُريد بهما المعنى المصدري، ويستحيل انتزاع مقولة واحدة من ذوات هذه المقولات المختلفة.

وإن أراد به الجامع العرضي ـكمفهوم الناهي عن الفحشاء والمنكر في الصلاةـ فمن المعلوم أنّ لفظ الصلاة ليست موضوعة لذلك.

في تصوير الجامع عند المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقيتَنِئُ في المقام ما حاصله: إنّ الجامع عبارة عن مرتبة خاصّة من حقيقة الوجود، فإنّ الصلاة وإن تركّبت من مقولات، والمقولات متباينة ماهيّةً، لكن مع ذلك بينها اشتراك وجودي سارٍ في وجود تلك المقولات، فصورة تلك المرتبة هو مفهوم الصلاة[1] انتهى.

وفيه: أنّه لا معنى للوجود الساري بالمعنى الذي ذكره؛ لعدم معقوليّة سريانه من الصلاة الواقعة في أوّل الوقت والواقعة في آخر الوقت.

ثمّ قال: لا يقال إذا كان الجامع عبارة عن عدد معلوم من المقولات في مثل

١ ـ مقالات الأُصول ١ : ٣٩ ـ ٤٠، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١١٦ ـ ١١٧.

الصلاة، أمكن تطبيق هذه الصورة على أي عدد يختاره الفاعل من المقولات العشر بلا ترجيح لبعضها على بعض، بل يكون تطبيق صورة تلك المرتبة من الوجود المحدود بحدود مضبوطة العدد وعلى أي عدّة من المقولات، راجعاً إلى نظر المكلّف حسب ما يشتهي ويقترح.

ولا يخفى فساد هذا الوهم : لأنّا نقول إنّا لم نقصد بالمرتبة الخاصّة من الوجود الساري في المقولات خصوصيّة العدد والمقولة فقط، بل المقصود بالمرتبة الخاصّة هي الحصّة من الوجود الساري في المقولات التي أمر الشارع بها.. إلى أن قال :

فإن قلت : على هذا يكون مفهوم الصلاة هي تلك الحصّة من الوجود الساري في المقولات المزبورة، ولا ريب في فساد هذه الدعوى أيضاً.

قلت : مفهوم الصلاة ـ كسائر مفاهيم الألفاظ ـ منتزع عن مصاديقه الخارجيّة، ولكن عند التحليل نقول : إنّ معنى الصلاة هي الحصّة المقترنة بالمقولات الخاصّة، نحو مفهوم المشتق مثل «ضارب».. إلى أن قال :

فاتّضح بما ذكرنا : أنّه يمكن تصوير جامع بسيط غير الجامع العنواني وغير الجامع الماهوي، وهي مرتبة من الوجود الساري في جملة من المقولات، المحدود من طرف القلّة بعدد أركان الصلاة ـ مثلاً ـ ومن طرف الزيادة لوحظ لا بشرط بنحوٍ يصحّ حمله على الفاقد لها والواجد.

وبهذا ظهر صحّة تشبيه الجامع في الصلاة ـ مثلاً ـ بالجامع في مثل «الكلمة والكلام» فكما أنّ الجامع بين أفراد الكلمة عبارة عن المركّب من جزءين من حروف المباني الهجائيّة فما فوق؛ بنحو يكون ذلك المعنى بشرط شيء في طرف القلّة ولا بشرط من طرف الزيادة، ولهذا تجد مفهوم «الكلمة» يصدق على الكلمة المركّبة من حرفين وعلى المركّبة من الثلاثة، وأكثر، كذلك الجامع بين أفراد الصلاة[1] انتهى.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١١٧ ـ ١١٨.

أقول : إن أراد أنّ لفظ الصلاة موضوع لمفهوم الوجود الساري فيرد عليه :

أوّلاً : أنّه يلزم أن يكون لفظ «الصلاة» قد وضع لمعنىً هو غير ماهيّتها.

وثانياً : يلزم أن يكون لفظ «الصلاة» مساوقا للوجود ومرادفاً له، وهو واضح الفساد.

وإن أراد أنّها موضوعة للوجود بالحمل الشائع فيلزمه القول بأنّ الموضوع له فيها خاص.

وإن أراد أنّها موضوعة لعنوانٍ آخر ذاتي مقولي، فهو كرّ على ما فرّ منه، أو لعنوان عرضي فكذلك.

مضافاً إلى ما تقدّم من أنّه لا معنى للوجود الساري.

وأمّا تنظير الصلاة بالكلمة والكلام فهو لا يناسب مذهبه؛ إذ «الكلمة» ليست موضوعة للوجود الساري، بل هي موضوعة للّفظ المفرد، سواء كان حرفاً واحداً، كهمزة الاستفهام ونحوها، أم حرفين، أم ثلاثة أحرف فصاعداً، فإنّه ـ حينئذٍ ـ ماهيّة واحدة تصدق على أفراد كثيرة.

في تصوير الجامع عند المحقّق الأصفهاني

وذكر بعض الأعاظم تُنِّئُ في تصوير الجامع : أنّ للصلاة ماهيّة مبهمة لها سعة تصدق على جميع أفرادها المختلفة زيادةً ونقيصةً، فإنّ الوجود والماهيّة يتعاكسان، في أنّ الوجود كلّما كان أبهم صار دائرته أضيق، وكلّما كان أشدّ تحصّلاً وتعيّناً كان أوسع، بخلاف الماهيّة، فإنّها كلّما كانت أشدّ تحصّلاً صارت دائرتها أضيق، وكلّما كانت أبهم كانت أوسع، فدائرة الجسم أوسع من الحيوان، والحيوان من الإنسان؛ لأنّ الجسم أبهم من الحيوان، والحيوان أبهم من الإنسان، وحيث إنّ الصلاة ماهيّة مبهمة، فلها سعة تشمل جميع أفرادها المختلفة هي الموضوعة للفظ «الصلاة» الجامعة

لشتاتها[1] انتهى محصّله.

أقول : ويرد عليه الإشكال المتقدّم آنفاً؛ حيث إنّ المراد إمّا الجامع المقولي الذاتي أو العرضي، وكلاهما غير صحيح، مضافاً إلى أنّه يلزم أن تكون الصلاة مردّدة بين ذات الأجزاء الخمسة ـ مثلاً ـ وبين ذات الأجزاء الأقلّ منها أو الأكثر، لا مبهمةً؛ لأنّ الترديد ـ حينئذٍ ـ إنّما هو في حدّ ذاتها، لا بلحاظ الطوارئ.

التحقيق في تصوير الجامع

والتحقيق في المقام : يحتاج إلى تقديم مقدّمة؛ هي أنّك قد عرفت أنّ الصحّة والفساد من طوارئ الوجود وعوارضه، لا الماهيّة؛ فإنّها من حيث هي لا تتّصف بالصحّة والفساد، بل إذا وُجدت في الخارج فهي إمّا صحيحة، أو فاسدة، فرتبة فرض الجامع متقدّمة على رتبة الاتّصاف بها.

لا يقال : يمكن أن يقال : إنّ مرادهم هو أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ هل هي موضوعة لماهيّة إذا وجدت كانت صحيحة فقط، أو لأعم منها وممّا إذا وجدت كانت فاسدة؟

لأنّه يقال : إنّهم استثنوا القسمين الأخيرين من أقسام الشرائط المتقدّمة عن محطّ البحث، وبدونهما فهي لا توجد إلّا فاسدة، ومعه لا معنى للبحث في أنّها هل هي موضوعة لماهيّة إذا وجدت كانت صحيحة أو لأعمّ؟ بل هي ـ حينئذٍ ـ موضوعة لماهيّة توجد فاسدة دائماً، وهو بعينه مقالة الأعمّي وإن لم تساعد عليه عبارته.

ومنه يظهر : عدم الحاجة إلى فرض الجامع وتصويره للصحيحي، بل لا معنى له؛ لأنّ الموضوع له ليس هو الصحيح على أي تقدير؛ لما عرفت من خروج القسمين الأخيرين من الشرائط، ومعه لا تقع صحيحة.

فظهر من ذلك : أنّ الحقّ أن يقال في محطّ البحث : إنّ الصلاة ـ مثلاً ـ هل

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ٣٩ ـ ٤٠.

هي موضوعة للماهيّة التامّة الأجزاء مع القسم الأوّل من الشرائط ـ بناءً على دخوله في محلّ البحث ـ أو الأعمّ منها ومن الفاقدة لبعض ذلك بإلغاء لفظي الصحّة والفساد في عنوان البحث؛ لما عرفت من تأخّر مرتبة الاتّصاف بالصحّة والفساد عن ما هو محطّ البحث، وأنّ الحقّ خروج الشرائط المعتبرة في الصحّة ـ يعني القسمين الأخيرين من الشرائط ـ عن محلّ النزاع ودخول ما هو من مقوّمات الماهيّة، والقسمان الأخيران من الشرائط ليسا كذلك. وأمّا القسم الأوّل منها فيحتمل أنّها من شرائط الصحّة، لا من مقوّمات الماهيّة، فتخرج عن محطّ البحث أيضاً، ويحتمل كونها من مقوّمات الماهيّة فتدخل.

وأمّا الأجزاء فحيث إنّها من المقولات المختلفة، فلابدّ لها من جامع اعتبره الشارع أنّه الصلاة، فنقول:

قد يشتمل شيء على أجزاء عديدة اعتبرت شيئاً واحداً، وأنّ لهيئته الاجتماعيّة مدخليّة في صدق الاسم، وينتفي بانتفاء أحد أجزائه.

وقد لا تكون كذلك؛ بأن كان للهيئة الاجتماعيّة المركّبة من عدّة أجزاء عرض عريض، ويصدق عليها الاسم المخصوص الموضوع لها ولو مع انتفاء بعض أجزائها أو تبدّلها بجزءٍ آخر من سنخها، فليس لكلّ واحدٍ من الأجزاء دخْلٌ في الإطلاق وصدق الاسم، وذلك كالبيت والدار والطيّارة والسيّارة وما أشبه ذلك، فانتفاء بعض أجزاء هذه أو تبدّله بجزءٍ آخر من سنخه، لا يوجب سلب الاسم والإطلاق، ولذلك ترى صحّة إطلاق البيت على المبني من الطين واللّبنة أو من الحجر والآجر ونحو ذلك، فللموضوع له في أمثال ذلك عرض عريض، وأجزاؤه مأخوذة فيه لا بشرط كمّاً وكيفاً، ولذا يطلق على الوسيع والطويل والعريض والضيّق.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصلاة من قبيل الثاني؛ لأنّ أجزاءها المختلفة ـ من القيام والركوع والسجود وغيرها ـ ماهيّة اعتباريّة ممتدّة ذات عرض عريض حالّة في

تلك الأجزاء، واعتبرت تلك الأجزاء فيها لا بشرط، ولهذا تصدق على الفاقدة لبعض تلك الأجزاء، أو مع تبديله بجزءٍ آخر من سنخه، وعلى المأتي بها جهراً وإخفاتاً، صحيحةً أو ملحونة، قاعداً وقائماً ومضطجعاً.

وبالجملة: تصدق على جميع أفرادها الاختياريّة والاضطراريّة، حتّى مثل صلاة الغرقى ونحوها، إلّا ما لا تصدق عليها، كالإشارة إليها لا نفسها.

وحينئذٍ: فوقع النزاع في أنّ لفظ الصلاة موضوعة للهيئة الجامعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها مع اختلاف الحالات، ولا تصدق مع فقد بعضها، أو للأعمّ منها ومن الفاقدة لبعضها، وتلك الهيئة متحقِّقة في جميع الحالات، فلا يحتاج إلى فرض جامع للصحيحي وآخر للأعمّي؛ لكلّ منهما مستقلاً عن الآخر، بل يكفي تصوير جامع واحد لكلا القولين، وتقدّم أنّه لا يحتاج إلى ذكر لفظ الصحيح والفاسد في عنوان البحث، بل هو مخلّ بالإفهام والمقصود وموجب للتعمية في البحث، وما ذكرناه في محطّ البحث هو الموافق للعرف والوجدان والشرع وانطباق الأخبار عليه أيضاً. ولعلّه مراد اُستاذنا الحائري قدس سره في «الدرر»[1] أيضاً، وتعلّق الأمر بهذه الهيئة هو عين تعلّقه بالأجزاء يدعو إلى الإتيان بالأجزاء؛ إذ ليست الهيئة أمراً آخر سوى الأجزاء فالأمر بها أمر بالأجزاء.

وبهذا يظهر فساد ما قيل: من أنّ الأمر بالأجزاء ضمني أو غيري وإنّ الأمر الأصلي النفسي متعلّق بالهيئة؛ إذ لو كان الأمر بالأجزاء غيريّاً لزم الصحّة وتحقّق الامتثال بالإتيان بها ولو بدون قصد القربة والوجه، ولا يلتزم به أحد.

وظهر أيضاً اندفاع ما يمكن أن يورد على ما ذكرناه: بأنّه مستلزم للقول بالاشتغال وعدم جريان البراءة لو شُكّ في شرطيّة شيء أو جزئيّته للصلاة بتوهم أنّه من قبيل الشكّ في المحصّل؛ لأنّ لمتعلّق الأمر حينئذٍ ـ وهو الهيئة ـ مفهوماً مُبيّناً،

---

١ ـ درر الفوائد: ٥٠ ـ ٥١.

والشكّ إنّما هو في محصِّلة ـأي الأجزاء ـ وتقرّر في محلّه أنّ مقتضى القاعدة في مثله الاشتغال؛ إذ قد عرفت أنّ الهيئة ليست أمراً مُغايراً للأجزاء، بل هي نفسها والأمر بها أمر بالأجزاء، يدعو نحوها، فلو شُكَّ في جزئية شيء أو شرطيّة لها فمتعلّق الأمر غير معلوم، ولا حجّة على وجوب الإتيان به، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

نعم: بناءً على ما ذهب إليه في «الكفاية» ـ من أنّ الموضوع له للفظ الصلاة ماهيّة بسيطة مستكشفة بالآثار[1] ـ فالشكّ في جزئية شيء أو شرطيّته على مبناه شكّ في المحصّل فلابدّ أن يقول بالاشتغال.

وأمّا ما يظهر من المحقّق القميّ قدس سره ـ من أنّ الموضوع له للفظ الصلاة هو الأركان الأربعة أو الخمسة، وباقي الأجزاء والشرائط خارجة عن المسمّى الموضوع له عارض عليها[2] ـ ففيه ما لا يخفى؛ إذ كيف يعقل عروض القراءة ـ مثلاً ـ على الركوع والسجود.

هذا كلّه في بيان محطّ البحث.

في أدلّة الصحيحي

فلنشرع في أدلّة الطرفين فنقول:

في الاستدلال بالتبادر

استدلّ للصحيحي بالتبادر وانسباق الصلاة الصحيحة من الإطلاق، وهو علامة للحقيقة، وأنت ـ بعد ما عرفت من أنّ الصحّة والفساد من الأُمور العارضة للوجود ـ خبير بفساد هذا الاستدلال؛ لأنّه إن أُريد به تبادر ما يصدق عليه الصحيح

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٠.

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ٤٣ ـ ٤٤، مطارح الأنظار: ٧.

بالحمل الشائع، لزم أن يكون الموضوع له فيها خاصّاً، ولا يلتزم به المستدلّ. وإن أُريد به تبادر مفهوم الصحيح بالحمل الأوّلي فلا معنى له. اللّهمّ إلّا أن يريد بالصحيح التماميّة مسامحة، كما مرّ.

وبالجملة : لا ربط للصحّة والفساد بالمقام.

واستدلال صاحب «الكفاية» بذلك[١] لا يُناسب مذهبه من عموم الموضوع له فيها وأنّ الموضوع له ماهيّة بسيطة ليست معروفة بنفسها، بل بالآثار والخواصّ[٢].

ودعوى تبادر مفهوم الناهي عن الفحشاء أيضاً لا تلائم مذهبه المذكور، فإنّ الناهي عن الفحشاء ملازم للعنوان البسيط المذكور لا نفسه، والتبادر علامة كون اللّفظ حقيقة في المتبادر، لا في لازمه.

ودعوى تبادر ذلك العنوان البسيط المستكشف بالآثار أيضاً غير معقولة؛ لاعترافه قدّس سرّه بأنّه مجهول الكُنه والحقيقة، ومعه كيف يمكن دعوى تبادره؟! فإنّه عبارة عن انسباق معنىً من المعاني من اللّفظ إلى الذهن ومع مجهولية ذلك المعنى بكُنهه كيف يمكن دعوى ذلك؟

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام هو الخلط وعدم التمييز بين التبادر وغيره؛ إذ قد يسبق معنىً من المعاني من لفظ إلى الذهن عند الإطلاق بسبب الأُنس الحاصل بكثرة الاستعمال فيه، كتبادر فرد من أفراد الإنسان من لفظه، وكانسباق الجود من لفظ «حاتم» مع أنّه ليس من التبادر الذي هو علامة للحقيقة، وقد يتبادر من اللّفظ معناه الحقيقي، ولسرعة الانتقال منه إلى فرد خارجي يُتخيّل أنّ المتبادر هو الفرد الخارجي، وليس كذلك، فليس كلّما سبق معنىً من لفظ إلى الذهن هو علامة للحقيقة، بل الذي هو علامة للحقيقة هو التبادر الناشئ من حاقّ اللّفظ.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٤.

٢ ـ نفس المصدر : ٣٩.

مضافاً إلى أنّه يمكن منع دعوى تبادر هذا العنوان البسيط المستكشف بالآثار ـعلى ما ذكره في «الكفاية»ـ من جهة أُخرى هي أنّ هذه الآثار إنّما هي للوجود لا الماهيّة، فهي متأخّرة عن الوجود، والوجود متأخّر عن الماهيّة، فتلك الآثار متأخّرة عن الماهيّة بمرتبتين، ومعه كيف يمكن دعوى أنّ المتبادر هو الماهيّة الغير المعلومة ذاتاً، بل بالآثار المتأخّرة عنها بمرتبتين؟!

في الاستدلال بصحّة السلب عن الفاسدة

واستدلّ لهذا القول أيضاً بوجوه أُخر :

منها : صحّة السلب عن الفاسدة وصحّة الحمل على الصحيحة؛ لأنّه مع الإخلال بجزء أو شرط يصدق عليها أنّها ليست بصلاة، وبانضمام أنّ صحّة السلب المذكور يستلزم وضعها للصحيحة يثبت المطلوب.

وبعبارة أُخرى : الأمر في المقام دائر بين وضعها للصحيحة أو الأعمّ، فنفي أحدهما مستلزم لثبوت الآخر.

ويشكل بأنّه‌قدس‌سره صرّح فيما سبق : أنّ المراد صحّة سلب اللّفظ بما له من المعنى الارتكازي، وحينئذٍ فإن أراد سلب لفظ الصلاة عن الفاسدة مع قطع النظر عن العناوين المعرِّفة لها، كالنهي عن الفحشاء، فلا معنى له؛ لأنّ المفروض عدم العلم بماهيّة الصلاة إلّا بهذه العناوين والآثار، فمع قطع النظر عن تلك الآثار ليس هنا معنىً معلوم يجعل موضوعاً ويسلب عنه اللّفظ بما له من المعنى.

وإن أراد سلبه منها بملاحظة هذه العناوين ـبأن يقال : المعنى الملازم للناهي عن الفحشاء ليس بصلاةـ فهو صحيح، لكن لا يثبت به الوضع للصحيح؛ لأنّ سلب العنوان الأخصّ لا يستلزم سلب الأعمّ[1].

---

١ ـ ويمكن أن يقال : إنّ المراد سلب لفظ الصلاة بما لها من المعنى الارتكازي ـ الذي لا يُعلم ←

وانقدح بذلك حال صحّة الحمل وإن لم يذكرها في «الكفاية»؛ لأنّه إن أُريد به الحمل الشائع ـ فصحّة حمل الكلّي على الفرد ـ لا يستلزم مجازيّته في فردٍ آخر، وإن أُريد به الحمل الأوّلي فهذا الحمل بالنسبة إلى الصلاة الصحيحة صحيح، لكنّه لا يستلزم مجازيّته في الفاسدة.

استدلال الصحيحي بالأخبار

ومنها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات مثل قوله عليه السلام **(الصلاة عمود الدين)**، أو **(معراج المؤمن)**، أو **(قربان كلّ تقي)**[1] ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ هذه الآثار إنّما هي للصحيحة دون الفاسدة.

ويشكل بأنّه لا يقتضي أنّها موضوعة للصحيحة لا غير، مع أنّه لا إشكال في أنّ هذه الآثار إنّما هي للواجدة لجميع الأجزاء والشرائط كلّها، مع أنّ أكثرهم على خروج القسمين الأخيرين من الشرائط، ومع عدمها تنتفي تلك الآثار عنها، وعلى فرض دفع الإشكال بالنسبة إلى القسم الثالث منها ـ حيث إنّها شرائط ناشئة من قبل الأمر وليست دخيلة في المسمّى ـ يبقى الإشكال بالنسبة إلى القسم الثاني منها؛ لأنّها شرائط عقليّة محضة، مضافاً إلى أنّها آثار للوجود لا للماهيّة، كما عرفت.

الثالث من الوجوه: الأخبار الدالّة على نفي ماهيّة الصلاة وطبيعتها عن الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، مثل قوله: **(لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)**[2] أو (...

← حقيقته إلّا بالآثار ـ عن الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، فإنّ هذا السلب صحيح، فيثبت أنّها مجاز في الفاسدة، وبضميمة المقدّمة ـ أي الدوران المذكور ـ يثبت أنّها موضوعة للصحيحة، ولا يرد عليه الإشكالات حينئذٍ.

١ ـ تقدّم تخريجها.

٢ ـ عوالي اللآلي ١: ١٩٦.

بطهور)[١] ونحو ذلك ممّا هو ظاهر في نفي الطبيعة بمجرّد فقد بعض الأجزاء والشرائط.

وفيه : أنّ دعوى أنّ النفي المذكور هو نفي الحقيقة مع كثرة استعماله ادّعاءً في غيره مثل نفي الكمال، ممّا لا يُصغى إليها.

القطع بالوضع للمركّبات التامّة

الرابع من الوجوه : دعوى القطع بأنّ دأب الواضعين وديدنهم هو وضع الألفاظ للمركّبات التامّة الأجزاء والشرائط، كما هو قضيّة الحكمة الداعية إلى وضع الألفاظ للمعاني[٢].

وفيه : أنّه أيضاً مجرّد دعوى لا شاهد لها، ولذا قد يدّعى القطع على خلافه وهو الحقّ أيضاً.

وجه آخر للاستدلال بالتبادر وصحّة السلب

هذا : ولكن هنا كلام يمكن تصحيح الاستدلال بالتبادر وصحّة السلب به ثبوتاً لا إثباتاً ووقوعاً، وهو أنّك قد عرفت سابقاً : أنّ أوضاع الألفاظ ممّا وقعت تدريجاً بمرور الأيّام والأعوام حسب ما اقتضته الحاجة وعدم اختصاصه بشخص خاصّ، ويشهد له ما نراه ونجده بالعيان أنّ بعض الأشياء المخترعة في هذه الأعصار، كالطيّارات والسيّارات وسائر الآلات الجديدة العجيبة، ولم تكن موجودة في الأعصار السابقة، ولم تكن شيئاً مذكوراً لا لفظها ولا معانيها، وكذلك كلّ جزء من أجزائها ولوازمها وآلاتها ووضعوا لها ألفاظاً وأسماءً لا لخصوص فرد منها، بل لكلّيّها

---

١ ـ من لا يحضره الفقيه ١ : ٢٢، باب وقت وجوب الطهور، الحديث ١ ، عوالي اللآلي ٢ : ٢٠٩ / ١٣١.

٢ ـ مطارح الأنظار : ١١ ـ ١٢.

وطبيعيّها، مع عدم تبيّن تلك الطبيعة للواضع مفصَّلاً جنساً وفصلاً، بل كانوا ينتقلون من الفرد إلى الكلّي وجامعة الارتكازي من دون افتقار إلى معرفة كنهه وحقيقته، فإنّه لا يتيسّر ذلك إلّا للخواصّ من الحكماء، وحينئذٍ فمن الممكن أنّ الواضع لمّا رأى فرداً من الصلاة يصلّيها مسلم التفت إلى أنّ لها صورة نوعيّة إجمالاً وطبيعة جامعة لشتات أفرادها المختلفة كمّاً وكيفاً، فوضع لفظ الصلاة لتلك الصورة النوعيّة المعلومة إجمالاً لا تفصيلاً جنساً وفصلاً، ولا يضرّ في ذلك اختلاف أفرادها كمّاً وكيفاً، كما لا يضرّ ذلك في مثل الطيّارة والسيّارة والبطّيخ ونحوها، فللمستدلّ أن يدّعي تبادر هذا المعنى الإجمالي الارتكازي في أذهان العرف والعقلاء وصحّة السلب عن الفاقدة لبعض الأجزاء، ولا يتوجّه عليه الإشكالات المتقدّمة.

لكن هذا مجرّد تصوّر، وأنّه ممكن، وليس بممتنع، لكن الواقع خلافه؛ إذ لاشبهة في أنّ المتبادر من لفظ الصلاة هو الأعمّ؛ أي الطبيعة لا بشرط الصحّة والفساد، كما أنّ المُتبادر من لفظ البطّيخ ونحوه أيضاً ذلك.

في أدلّة الأعمّي

واستدلّ للأعمّي أيضاً بوجوه:

الأوّل: التبادر[1]: وهو حقّ لا غبار عليه، كما أشرنا إليه.

الثاني: استحالة وضعها للصحيح فيما لو نذر ترك الصلاة في مكان مكروه[2] وبيان هذا الاستدلال يحتاج إلى تقديم مقدّمة، وهي:

أنّه لمّا كان الغرض من الأوامر والنواهي هو البعث إلى الإتيان بالمأمور به، والزجر عن فعل المنهي عنه، فلابدّ أن يكون متعلّق الأمر والنهي مقدوراً للمكلّف؛

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٤٧، مطارح الأنظار: ١٤، درر الفوائد: ٤٩.

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ٥١، الفصول الغرويّة: ٤٨، مطارح الأنظار: ١٦.

بحيث يتمكّن من فعله؛ لأنّه مع عدم قدرته عليه امتنع إرادة الشارع له منه إرادة حقيقيّة.

نعم : يمكن ذلك في الموالي العرفيّة مع جهله بعدم قدرة العبد عليه، فإنّه قد يتعلّق شوقه وإرادته والخطور ونحوه بالمستحيل مع جهله باستحالته، لكنّه بالنسبة إلى الشارع المقدّس غير متصوّر، فيستحيل انقداح إرادته وأمره بإيجاد فعل لا يقدر عليه المكلّف؛ لعدم ترتّب ما هو المطلوب من الأمر ـ وهو الانبعاث ـ عليه، والمفروض علمه بذلك.

إذا عرفت هذا فنقول : لو نذر ترك الصلاة في الأمكنة المكروهة كالحمّام، فلو كانت الصلاة موضوعة للصحيحة لزم من تعلّق الأمر بها عدم تعلّقه بها، أو من صحّة النذر عدم صحّته؛ لأنّ المفروض أنّها موضوعة للصحيحة منها، فالمنذور هو ترك الصلاة الصحيحة، ولزم منه حرمتها في الحمّام؛ لأنّ فعلها ـ حينئذٍ ـ فيه حِنث للنذر، وهو مأمور بالوفاء بالنذر، وحينئذٍ فلا يقدر المكلّف على فعلها في الحمّام صحيحةً، فيلزم عدم تعلّق الأمر النذري بها؛ لأنّها فاسدة، فلا يتعلّق بها النهي ؛ لعدم تعلّق النذر بترك الفاسدة، وهكذا، وما يلزم من وجوده عدمه محال، ويلزم عدم حصول الحِنث بفعلها؛ لعدم إتيانه بالمنذور تركها، وهي الصحيحة، مع اتّفاقهم على حصول الحِنث بفعلها فيه، فوضعها للصحيح مُستلزم لما هو مخالف لمعقد إجماعهم، بل مُستلزم للمحال، فوجب القول بأنّها موضوعة للأعمّ.

مناقشة الآخوند لدليل النذر

وأجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله : أنّ امتناع تعلّق النذر بالصحيحة لا يستلزم القول بأنّها موضوعة للأعمّ؛ لأنّه من الممكن تعلّق النذر بالأعمّ مع أنّها موضوعة للصحيحة[1].

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٨.

في الإيراد على ما في «الكفاية»

أقول: لا شبهة في أنّ متعلّق النذر ليس هو الأعمّ؛ إذ يشترط في متعلّق النذر المذكور مرجوحيّته ـ أي مرجوحيّة الفعل وراجحيّة تركه ـ لما قُرّر في محلّه من اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، ومجرّد القراءة والركوع والسجود في الحمّام ليس مرجوحاً وتركها راجحاً، وليست هذه متعلّق النذر أيضاً؛ ضرورة أنّ متعلّقه هي الصلاة الصحيحة؛ أي المأمور بها الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وهي المكروهة في الحمّام، وهذا بحث مستقلّ لا ربط له بالمقام، لكن لا بأس بالإشارة إليه إجمالاً، فنقول:

قد يقال: إنّ الصلاة الصحيحة لا يتعلّق بها النذر ولا ينعقد؛ لأنّ الكراهة في العبادات بمعنى أنّ هذا الفرد أقلّ ثواباً، فالمرجوحيّة فيها إضافيّة، ولا يكفي في صحّة نذر التركِ المرجوحيّةُ الإضافيّة، فإنّها بمعنى أنّه أقلّ ثواباً من فرد آخر، كالصلاة في البيت، والصلاة في البيت أيضاً أقلّ ثواباً من الصلاة في المسجد، وهكذا، فلو أوجب ذلك الكراهيّة لزم كراهيّة الصلاة في جميع الأمكنة سوى المسجد الحرام، وهو واضح البطلان، فلا تتحقّق الكراهيّة بالمعنى المصطلح في الصلاة في الحمّام، بل بمعنى المرجوحيّة الإضافيّة، وهي لا تكفي في صحّة نذر تركها في الحمّام ونحوه ويعتبر الرجحان الذاتي في متعلّقه[1] انتهى.

أقول: لا إشكال في أنّ الأوامر والنواهي متعلّقة بالطبائع دون الأفراد ـ كما تقرّر في محلّه ـ فالأمر بالصلاة إنّما تعلّق بطبيعة الصلاة، وهي راجحة، والمرجوح هو إيقاعها في الحمّام، وهو المتعلَّق للنذر، فالإشكال والاشتباه ناشٍ عن الخلط بين ما هو متعلّق النذر وبين ما هو متعلّق الأمر، فإنّ متعلّق الأمر هي الطبيعة، وهي راجحة، ومتعلّق النذر هو إيقاعها في الحمّام الذي هو الكون الرابط، وهو مرجوح، ولا تنافي بينهما، والإشكال إنّما يتوجّه لو تعلّق النذر بالطبيعة.

---

١ ـ أُنظر نهاية الأُصول: ٤٨.

وحينئذٍ: فلو أوقعها في الحمّام صحّت وتحقّق امتثال الأمر بالطبيعة المأمور بها، لكنّه خالف الأمر النذري المتعلّق بترك إيقاعها في الحمّام، ويتحقّق الحِنْث، وهذا نظير شرب المباح من آنية الذهب والفضة، فإنّ المُحرَّم هو الشرب منها -أي المعنى المصدري- لا المشروب، بخلاف شرب الخمر من الظرف المباح، فإنّ المحرّم هو المشروب، لا الشرب من الآنية المباحة، وبخلاف شرب الخمر من آنية الذهب والفضّة، فإنّه ارتكاب الحرامين مستقلّين: شرب الخمر، والشرب من آنية الذهب والفضّة، وسيجيء في باب الاجتماع الأمر والنهي أنّ جواز اجتماع حكمين في شيءٍ واحد مع تعدّد الجهة من البديهيّات، ولهذا يمكن القول بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة، وأنّه مطابق للقاعدة، إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه.

الكلام في ثمرة هذا النزاع

قد يقال: بظهور الثمرة لهذا النزاع في جواز الأخذ بالإطلاق وعدمه فيما لو شُكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته للصلاة، فعلى القول بوضعها للصحيح لا يجوز التمسّك به لنفي جزئيّته أو شرطيّته، ويصحّ على الأعمّ[1] ولكنّ الأخذ بالإطلاق على هذا القول مبني على اتحاد المتبادر من لفظ الصلاة في هذا الزمان مع المتبادر منها في عصر النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم والأئمّة عليهم السلام وإثباتِ ذلك، وإلّا فمع احتمال أنّ المتبادر منها في هذا الزمان غير ما هو المتبادر منها في ذاك الزمان، لا يصحّ التمسّك به.

ودعوى إمكان إحراز الاتّحاد بأصالة عدم النقل[2].

مدفوعة: بأنّ المسلّم من بناء العقلاء في أصالة عدم النقل هو ما لو شُكّ في نقل لفظٍ عن معنىً حقيقي معلوم إلى معنىً آخر، وما نحن فيه ليس كذلك.

---

١ ـ اُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٢٩.

٢ ـ نهاية الأفكار ١: ٦٧.

ولكن يمكن دفع الإشكال : بأنّ احتمال الاختلاف بين المتبادر من لفظ الصلاة في هذا الزمان وبينه في الزمان السابق، بدوي يرتفع بأدنى تتبّع في الأخبار والآيات المنزلة في أوائل البعثة، بل دعوى القطع باتّحادهما غير مُجازفة؛ فإنّ أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة كانوا لا يفهمون من لفظ الصلاة إلّا ما يفهم منها في هذا العصر، فهذا الإشكال غير وجيه.

نعم استشكل فيه بوجهين آخرين :

الأوّل : أنّ الخطابات الواردة في الكتاب والسنّة ليست في مقام البيان، بل في مقام أصل التشريع وجعل القانون إجمالاً، كما هو المُتعارف بين المُقنِّنين من العرف والعقلاء؛ من جعل القوانين أوّلاً، ثمّ تفصيلها وذكر الفصول والمستثنيات، والتمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ إذا كان المتكلِّم في مقام البيان، وحينئذٍ فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق على الأعمّ أيضاً لنفي الجزئيّة أو الشرطيّة المشكوكتين[١].

وقد يجاب عن هذا الإشكال : بأنّه يكفي الإطلاق التعليقي في ظهور الثمرة؛ بأن يقال : لو فرض أنّ الإطلاقات في مقام البيان جاز التمسّك بها على الأعمّ، دونه على الصحيح[٢].

والحقّ في الجواب : هو أنّ دعوى ورود جميع الخطابات في الكتاب والسُّنّة في مقام الإجمال والإهمال، لا في مقام البيان، مجازفة جداً؛ لأنّ جُلّ الخطابات الشرعيّة واردة في الكتاب والسُّنّة في مقام البيان، كقوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٣] الآية، فلو فرض أنّ للصوم معنىً معيّناً مبيّناً عند العرف، كالإمساك عن الأكل والشرب ونحوهما ـ مثلاً ـ وشُكَّ في أنّ الإمساك عن شرب التتن واجب أيضاً

---

١ ـ أُنظر نفس المصدر ١ : ٩٦.

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٤٥، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٢٩.

٣ ـ البقرة (٢) : ١٨٥.

أو لا، كذلك الحقنة بالجامد ـ مثلاً ـ فلا مانع من التمسّك بالإطلاق لنفيه، وكذلك الكلام في مثل قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾[1] الآية، فإذا كان لمعنى الغنيمة والخمس مفهوم معيّن مبيّن، وشكّ في اعتبار خصوصيّة، فلامانع من الأخذ بالإطلاق لنفيه.

الثاني: أنّ الأخذ بالإطلاق وإن لم يصحّ على قول الصحيحي، لكنّه على قول الأعمّي أيضاً كذلك، فإنّ المسمّى بناءً على هذا القول وإن كان أعمّ من الصحيح والفاسد، لكنّ المأمور به المطلوب إيجاده هو الصحيح على كلا القولين اتّفاقاً، وحينئذٍ فالصلاة المأمور بها المطلوبة من المكلّف على قول الأعمّي أيضاً هي الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وحينئذٍ فلا يجوز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين من غير فرقٍ بينهما إلّا أنّ الجزء والشرط لا دخل لهما في المسمّى على الأعمّ بخلافه على الصحيحي فالأخذ بالإطلاق على الأعمّي من قبيل التمسّك به في الشبهة المصداقيّة للمخصّص[2].

وأُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ هذا إنّما يسلّم ويصحّ إذا كان المقيّد هو الدليل اللبّي الارتكازي الحافّ بالكلام والمقترن به أو اللّفظي، وأمّا لو فُرض أنّه دليل لبّي غير ارتكازي التمسّك فيه في الشبهة المصداقية أيضاً لنفي ما شُكّ في اعتباره شطراً أو شرطاً، نظير التمسّك بعموم (**لعن الله بني أُميّة قاطبةً**)؛ لجواز لعن من شكّ في إيمانه، كعمر بن عبد العزيز، بخلافه على قول الصحيحي[3].

والحقّ: أنّ الفرق بين الدليل اللبّي الغير الارتكازي وبين غيره ـ في جواز التمسّك بالعموم أو الإطلاق في الأوّل دون الثاني ـ إنّما يصحّ في الشبهة المفهوميّة، كما

---

١ ـ الأنفال (٨): ٤١.

٢ ـ اُنظر فوائد الأُصول ١: ٧٨، مطارح الأنظار: ٩.

٣ ـ اُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٣٠.

لو شُكّ في أنّ الفاسق في «لا تكرم الفسّاق» المخصّص لقوله: «أكرم العلماء» هل هو عبارة عن خصوص المرتكب للكبائر، أو الأعمّ منه ومن المرتكب للصغائر؟ فإنّ الفرق بينهما ـ حينئذٍ ـ حَسن، وأمّا في الشبهة المصداقيّة فلا يصحّ التمسّك بالعموم مطلقاً.

والفرق: أنّ القدر المتيقَّن من الخارج عن العموم في الشبهة المفهوميّة هو المرتكب للكبائر في المثال في المخصّص اللُّبّي الغير الارتكازي، فيبقى المشكوك خروجه ـ وهو المرتكب للصغائر ـ تحت العموم أو الإطلاق، وفي الشبهة المصداقيّة ليس كذلك، كما لو علم أنّ مفهوم الفاسق هو الأعمّ، لكن شُكّ في أنّ زيداً فاسق أو لا، فإنّ خروجَ عنوان الفاسق المعلوم مفهومه ـ على الفرض ـ معلوم، فلا وجه للتمسّك بالعموم أو الإطلاق بالنسبة إلى ما احتُمل مصداقيّته للمخصِّص المعلوم الخروج عن العموم أو الإطلاق.

والحقّ في الجواب: عن أصل الإشكال أن يقال: إنّ طريقة الشارع في بيان الأحكام وجعلها هو كطريقة العقلاء المقنِّنين في جعل القوانين الكلّيّة أوّلاً، ثمّ بيان المستثنيات والقيود والشرائط الزائدة عن المسمّى فالصلاة المأمور بها بنحو العموم على قول الأعمّي في لسان الشرع حقيقة في هذا المعنى الأعمّ، لا أنّه استعملها مجازاً في هذا المعنى، ثمّ ذكر قيودها وشرائطها.

والحاصل: أنّ قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ ـ مثلاً ـ مستعمل في ذلك المعنى الأعمّ حقيقةً على قول الأعمّي، وأنّه المعنى الحقيقي للصلاة عنده، وأمّا القيود والشرائط فهي خارجة عن المسمّى، معتبرة في المأمور به، فما ثبت شرطيّته أو جزئيّته فهو، وإلّا يُتمسّك بالإطلاق لنفي شرطيّته أو جزئيّته، بخلافه على قول الصحيحي، فإنّ الموضوع له والمستعمل فيه لفظ الصلاة عنده هي للتامّة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فيجب عنده الإتيان بكلّ ما احتمل اعتباره ودخله في الصلاة

شطراً أو شرطاً، ولا يصحّ التمسّك بالإطلاق، وحينئذٍ فالإشكال غير متوجّه.

فحاصل بيان الثمرة: هو أنّه حيث إنّ لمتعلّق الأمر ـ على قول الصحيحي ـ مفهوماً محصّلاً مبيّناً، فمرجع الشكّ في اعتبار شيء ودخله في الصلاة شطراً أو شرطاً إلى الشكّ في المحصّل، فيجب الإتيان بكلّ ما احتمل اعتباره عقلاً؛ لتحصيل العلم بالفراغ عن المكلّف به، ولا مجال للبراءة فيه.

وأمّا على قول الأعمّي فمتعلّق الأمر هو المعنى الأعمّ، وليس له مفهوم محصّل مبيّن؛ ليكون المكلّف موظّفاً بتحصيله عقلاً بالإتيان بجميع ما احتمل اعتباره، بل المرجع في المشكوك اعتباره هو البراءة؛ لعدم قيام الحجّة على وجوب ما عدا الثابت اعتباره، نعم يجب الإتيان بالمسمّى؛ أي معظم الأجزاء، أو الأركان الأربعة، أو الخمسة، أو غيرها ممّا هو دخيل في المسمّى على اختلاف الآراء.

وحينئذٍ فيقع الإشكال على الصحيحي: بأنّ مقتضى مذهبه عدم جريان البراءة في الجزء أو الشرط المشكوكين، مع أنّ القائلين به كالشيخ الأعظم[1] والميرزا النائيني[2] وغيرهما قدّس سرّهم اختاروا جريان البراءة فيهما في مبحث البراءة.

والوجه في ذلك: أنّ الصلاة وإن كانت موضوعة للصحيحة عندهم، لكنّها موضوعة عندهم لنفس الأجزاء والشرائط لا العنوان الكلّي، وأنّ الأجزاء والشرائط محصّلة له وأنّ استعمالها في الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، كصلاة المرضى والغرقى ونحوهم، بنحو التجوّز والمسامحة، وكثر استعمالها فيها حتّى صارت حقيقةً فيها أيضاً، فمرجع الشكّ في جزئيّة شيءٍ أو شرطيّتهِ ـ حينئذٍ ـ إلى الشكّ في تعلّق الأمر به، ولا حجّة عليه، فلا مانع من جريان البراءة حينئذٍ.

ولا إشكال أيضاً في جريانها على مذهب المحقّق العراقي قدّس سرّه: من أنّها موضوعة

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٧٣.

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٧٩ و ٤: ٢٠٧.

للجامع الذي ذكره[١].

الإشكال في جريان البراءة على مذهب الآخوند

وأمّا الإشكال في جريانها على مذهب صاحب «الكفاية» من أنّها موضوعة لعنوان بسيط ملازم للناهي عن الفحشاء ونحوه، كنفس عنوان الناهي عن الفحشاء، ونحوه من العناوين البسيطة أو المركّبة، غير العنوان الذاتي المقولي :

حيث إنّه إن أراد أنّها موضوعة لما من شأنه النهي عن الفحشاء ولو بنحو الاقتضاء، لا النهي عن الفحشاء بالفعل[٢] فلا سبيل للصحيحي إليه؛ لأنّ مرجعه إلى القول بالأعمّ؛ لأنّ المراد بالاقتضاء أنّ الصلاة ليست علّة تامّة للنهي عن الفحشاء، بل مقتضية لذلك، وأنّها من المعدّات لذلك، فلا ينافيه اعتبار شيء آخر جزءً أو شرطاً في التأثير الفعلي، وهو ممّا لا ينكره الأعمّي، بل هو مدّعاه بعينه.

وإن أراد أنّها موضوعة للملازم للناهي عن الفحشاء بالفعل أو لنفسه كذلك، فلا مجال لجريان البراءة، سواءً قلنا : إنّ للصلاة مراتب متفاوتة مختلفة أم لا، وسواءً قلنا باتّحاد العنوان المذكور مع الأجزاء أم لا؛ لأنّ مفهوم المأمور به عنوان معلوم مبيّن؛ أي عنوان الناهي عن الفحشاء أو الملازم له، فيجب تحصيل العلم بحصوله في مقام الامتثال بالإتيان بكلّ ما احتمل اعتباره فيه؛ لأنّه من قبيل الشكّ في المحصِّل، فعلى هذا القول لابدّ من الحكم بالاشتغال، مع أنّ مذهبه قدس سره هو البراءة ولا يندفع هذا الإشكال بالالتزام بأنّ للمأمور به مراتب متعدّدة متفاوتة، كما أشرنا إليه.

هذا كلّه في العبادات.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١١٩.

٢ ـ اُنظر كفاية الأُصول : ٤٠.

في جريان النزاع في المعاملات

وأمّا المعاملات ففي جريان هذا النزاع فيها وعدمه خلاف.

والمشهور التفصيل بين القول بأنّ ألفاظها موضوعة للمسبّبات أو الأسباب، فيجري على الثاني، دون الأوّل[١].

توضيح ذلك: أنّ الماهيّات على قسمين: حقيقيّة تكوينيّة، واعتباريّة فرضيّة، ولكلّ منها أسباب وعلل موجدة لها، إلّا أنّها في الأوّل حقيقيّة أيضاً. وفي الثاني اعتباريّة يعتبرها العقلاء، وليس لها واقع وحقيقة كمسبّباتها، كالبيع والإجارة والنكاح وغيرها، وحينئذٍ فقد يُقال في وجه القول بعدم جريان هذا البحث فيها ـ على القول بوضعها للمسبّبات ـ: إنّ ملاك الصحّة هو ترتّب الآثار، والمسبّبات في المعاملات هي نفس تلك الآثار المترتّبة على الصحيحة منها، فإذا كانت أسماؤها موضوعة لنفس تلك الآثار المترتبة على السبب الصحيح ليس إلّا، فلا معنى للبحث عن أنّها موضوعة للصحيحة أو الأعمّ، وقد يُعبّر عن ذلك: بأنّ المسبّبات اُمور بسيطة، والبسيط يدور أمره دائماً بين الوجود تامّاً والعدم، ولا يُتصوّر وجوده ناقصاً، فلا يمكن تصوير جامع بين التامّ والناقص؛ ليقع البحث في أنّ اللّفظ موضوع له أو لخصوص الصحيح.

في أقسام البيع عند المحقّق العراقي ومناقشتها

قال المحقّق العراقيقدس‌سره بعد بيان ذلك: إنّ البيع ـ حيث يراد به المسبّب ـ يُتصوّر على وجوه:

أحدها: أنّه أمر حقيقي واقعي يتحقّق في الواقع عند تحقّق بعض أسبابه، وحينئذٍ

---

١ ـ نهاية الدراية ١: ٥٦ ـ ٥٧، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٣٨، كفاية الأُصول: ٤٩، درر الفوائد: ٥٤.

يكون نهي الشارع عنه تخطئة للعرف الذي يرى وقوعه بالسبب الذي توصّل به إليه.

وثانيها: أنّه أمر واقعي يتحقّق في الواقع بنحوين من الأسباب، إلّا أنّ الشارع اشترط في تحقّق أحكام البيع ـ من وجوب التسليم وحرمة تصرّف البائع في المبيع ـ أن يكون البيع متحقّقا بسببٍ معيّن مخصوص، وإن اشترك السببان أو الأسباب في إيجاده وتحقّقه إلّا أنّ الشارع إنّما يُرتّب آثار الملكيّة وأحكامها على تحقّقه في بعضها دون بعض.

ثالثها: أن يكون مفهوم البيع في نظر العرف والشرع شيئاً واحداً، إلّا أنّ مصاديقه بما أنّها أُمور اعتباريّة تختلف باختلاف الاعتبار، ولهذا قد يعتبر العرف مصداقا لا يعتبره الشارع، بل يعتبر غيره.

ثمّ قال ما حاصله: أنّه بناءً على الوجه الأوّل لا مجال للنزاع في أسماء المعاملات، وأمّا على الوجهين الأخيرين فللنزاع فيهما مجال واسع[1] انتهى.

أقول: ما ذكره من الأقسام مجرّد فرض وتصوّر لا واقع له؛ ضرورة أنّه ليس للبيع حقيقة في نفس الأمر، وليس مثل سائر الأُمور التكوينيّة، ولا يحتمل ذلك، وكذلك الملكيّة، فإنّها من الأُمور الاعتباريّة، ومنشأ الاعتبار في ابتداء تكوّن البشر وزمان بساطة حياته ومعاشه هو الحيازة، وأنّ من حاز شيئاً من المباحات وتسلّط عليه اعتبروه ملكا له، يضيفونه إليه ما دام تسلّطه عليه باقياً، ولو سلب أحد سلطنته عليه ولو قهرا وأخذه منه، اعتبروه ملكاً للثاني، وهو محيط توحّش البشر.

ثمّ لمّا ارتقوا وتمدّن البشر، واحتاج في بقائه وحياته ومعاشه إلى مساكن وملابس ومطاعم وغير ذلك، ولم يتمكّن كلّ واحدٍ من تحصيل جميع ما يحتاج إليه في معاشه، اعتبروا البيع والإجارة وغيرهما من المعاملات، ورتّبوا عليها الآثار ـ أي النقل والانتقال ونحو ذلك ـ فعند ذلك وضعت المعاملات والمعاوضات بينهم، فكان

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٣٨.

يبيع من عنده الطعام باللّباس الذي لآخر، وهكذا وقع التبادل في أمتعتهم، وهو محيط تمدّن البشر.

ثمّ إنّ الشارع أيضاً اعتبر تلك المعاملات، إلّا أنّه زاد فيها قيوداً وشروطاً، مثل عدم كونه ربويّاً، فلم يعتبر البيع الربوي ـ مثلاً ـ لمكان المفسدة فيه.

فظهر أنّ البيع في محيط التمدّن عبارة عن ماهيّة اعتباريّة للعرف والعقلاء، وكذا الإجارة ونحوها، فهي عندهم من الأُمور البسيطة الاعتباريّة التي يترتّب عليها الآثار، وأمرها دائر بين الوجود تامّاً والعدم، ولا قسم ثالث لها. فبيع الخمر والخنزير والبيع الربوي ليس عندهم بيعاً؛ بمعنى أنّهم لم يعتبروه، لا أنّهم اعتبروه، ولكن لم يُرتّبوا عليه الأثر.

وحينئذٍ فاحتمال أنّ لها ماهيّات حقيقيّة وعناوين واقعيّة ممّا لا مجال له أصلاً، فلا يعقل فيها هذا النزاع؛ لما عرفت من دوران الأمر فيها بين الوجود والعدم.

وبالجملة: الأُمورالاعتبارية متقوّمة بالاعتبار، وبدونه ليست بشيء، والمعتبِر: إمّا من العقلاء، فيختلف باختلاف الأعصار والأمصار، فقد يعتبر معاملة في مصرٍ دون مصر، وفي عصرٍ دون عصرٍ آخر، كما نشاهد ذلك في بعض المعاملات المخترعة في الأعصار الجديدة، كالمعاملة المسماة بـ«البيمه»[1] فتزويج الأُمّهات إمّا متحقّق مؤثّر، كما هو كذلك عند المجوس، أو غير متحقّق أصلاً، كما هو كذلك عند سائر العقلاء، لا أنّ له واقعاً متحقّقاً لكنّه غير مؤثّر، يُسمّى فاسداً. هذا في محيط التمدّن.

وأمّا في محيط الشرع ففيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون اعتبار الشارع أيضاً كاعتبار العقلاء، يدور أمر المعاملات عنده بين الوجود والعدم.

وثانيهما: أن لا يكون كذلك، بل اعتبر بعض المعاملات، ولكن لم يرتّب عليه

---

١ ـ البيمه: كلمة فارسية ومعناها التأمين.

الأثر، وهو المسمّى بالفاسد، فالبيع الربوي بيع اعتبره الشارع بيعاً، لكن لم يرتّب عليه الأثر، والمرجعُ المحكَّم في تشخيص أحد الاحتمالين وترجيحه وتعيينه مذاقُ المتشرّعة وعرفهم ولا شبهة أنّ المرتكز في أذهانهم هو الاحتمال الأوّل.

بل يمكن أن يقال: بامتناع الاحتمال الثاني بالنسبة إلى الشارع من حيث إنّه لغو، فإنّ اعتباره البيع والنكاح مع عدم ترتّب الأثر عليهما، لغوٌ يستحيل صدوره منه تعالى.

فالحقّ: أنّ الأمر في المعاملات لدى الشارع أيضاً دائر بين الوجود والعدم، كما هو كذلك في محيط العقلاء، وحينئذٍ فلا مجال للنزاع.

هذا كلّه بناءً على أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للمسبّبات.

النزاع في المعاملات مع وضعها للأسباب

وأمّا بناءً على أنّها موضوعة للأسباب فالحقّ جريان النزاع فيها.

فإنّ الصحيحي يقول: بأنّها موضوعة للأسباب الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها؛ من تقديم الإيجاب على القبول، والماضويّة، والعربيّة، ونحوها.

والأعمّي يقول: إنّها موضوعة لطبيعة الإيجاب والقبول لا بشرط من حيث الأجزاء والشرائط الغير الدخيلة في المسمّى.

هذا: ولكن قال في «الكفاية»: بعدما ذكر من إمكان النزاع على القول بأنّها موضوعة للأسباب، لكن لا يبعد كونها موضوعة للصحيحة، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين العرف والشرع إنّما هو فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق وتخطئة الشرع العرفَ في تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محقّقاً

لما هو المؤثّر، كما لا يخفى[1] انتهى.

ويرد عليه: أنّه إن أراد أنّ البيع موضوع لمفهوم العقد المؤثّر أو العقد الصحيح بالحمل الأوّلي، فلا أظنّ أن يلتزم به لاستلزامه الترادف بين لفظ البيع ولفظ العقد المؤثّر، واتّحاد مفهوميهما.

وإن أراد أنّ البيع موضوع لماهيّة جامعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة التي إذا وجدت لا تنطبق إلّا على الصحيح، فلا ريب أنّ الاختلاف بين العرف والشرع ـ حينئذٍ ـ ليس في المصاديق والمحقّقات، بل الاختلاف بينهما إنّما هو في الماهيّات في وعاء تقرّرها الماهوي؛ حيث إنّ البيع عند الشارع هو الماهيّة المقترنة بكذا فقط، مع أنّها بدون هذا القيد أيضاً بيع عرفاً، وهذا كما ترى اختلاف في الماهيّة.

في نفي ثمرة النزاع في المعاملات

ثمّ أنّه ذكر بعض الأعاظم: أنّه لا يترتّب على هذا النزاع في المعاملات ثمرة؛ لجواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين:

أمّا على الأعمّ: فواضح.

وأمّا على الصحيح: فلأنّ لكلّ واحدٍ من عناوين المعاملات عند العرف مفهوماً مبيّناً، تنصرف إليه الإطلاقات الواردة في الشرع، فلا إجمال فيها كي يقال بعدم جواز التمسّك بها لنفي جزئيّة المشكوك جزئيّته أو شرطيّته، بل تُنزّل الإطلاقات على المعنى العرفي، فيؤخذ به ويتمسّك بالإطلاق لنفي جزئيّة المشكوك جزئيّته أو شرطيّته، إلّا إذا احتمل اعتباره عند العرف في المسمّى.

وحينئذٍ: فالصحيحي والأعمّي يشتركان في جواز التمسّك بالإطلاق اللّفظي،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٩.

فلا ثمرة تترتّب على هذا النزاع في المعاملات[1] انتهى.

لكن قد عرفت: أنّ اختلاف العرف والشرع فيها ليس في المصاديق والمحقِّقات، بل في تقرّرها الماهوي، وأنّها في نظر الشارع مقيّدة بقيود، وبدونها ليست بيعاً عنده، بخلافه في نظر العرف.

وحينئذٍ: فلا وجه لما ذكره قدّس سرّه؛ لأنّ الإطلاقات بعد فرض عدم تنزيلها على المعنى العرفي مجملة، لا يصحّ التمسّك بها على الصحيحي للشكّ في تحقق ماهيّة البيع بدون ذلك الشرط المشكوك عند الشرع، بخلافه على الأعمّي.

هذا في مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات: فالظاهر أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للمسبّبات لا الأسباب، وأنّها عند العرف والشرع عبارة عمّا توجد بالأسباب، ولذا ترى يقولون: «بعتُ الدار وأجريتُ صيغته».

الإشكال على وضع المعاملات للمسبّبات وحلّه

لكن هنا عويصة: حيث إنّك عرفت أنّ مقتضى كونها موضوعة للمسبّبات عدمُ جواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين؛ لما تقدّم من أنّ الاختلاف بين العرف والشرع فيها ماهوي، لا في المصاديق، ولازم ذلك عدم تنزيل الإطلاقات على المعنى العرفي فتصير مجملة، فلا يصحّ التمسّك بالإطلاقات فيها؛ لأنّه من قبيل التمسّك به في الشبهة المصداقيّة، مع أنّ دأب الفقهاء هو التمسّك بالإطلاق لنفي ما شُكّ في اعتباره فيها.

ولا محيص عن هذا الإشكال: إلّا بأن يقال باتّفاق العرف والشرع في مفهوم البيع وماهيّته وغيره من سائر المعاملات، وأنّ البيع عندهما عبارة عن مبادلة مال بمال، أو انتقال العين، والإجارة عبارة عن انتقال المنفعة، إلّا أنّ دائرتهما عند العرف

---

١ ـ أُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٤٠ ـ ١٤١.

أوسع منها عند الشرع، وأنّ بيع الخمر والخنزير من مصاديق البيع عرفاً لا شرعاً؛ بمعنى أنّ الشارع لم يعتبره بيعاً، لا أنّه اعتبره لكن لم يرتّب عليه الأثر؛ لما عرفت من استلزامه اللّغويّة، واعتبارُ الشارع أن لا يكون المبيع خمراً وخنزيراً يدلّ بنحو الاقتضاء على إعدامه هذا المصداقَ للبيع وخروجه عن البيع تخصّصاً لا تخصيصاً. فالبيع الربوي بيع عرفاً لا شرعاً.

وحينئذٍ: لو شكّ في اعتبار قيدٍ أو شرطٍ شرعاً، فللتمسّك بالإطلاق لنفيه مجال، مثل إطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] أو قوله عليه السلام: (الصلح جائز بين المسلمين إلّا ما أحلَّ حراماً أو حرّم حلالاً)[2]، فيحكم بعدم اعتبار هذا القيد والشرط، وأنّ المراد هو الانتقال العرفي.

نعم: لو قامت حجّة على اعتبار قيدٍ لم يعتبره العرف ـ كأن لا يكون ربويّاً ونحوه ـ يستكشف منه بدلالة الاقتضاء تخطئة الشرع للعرف في المصداق.

وإن أبيت عن ذلك، وقلت: إنّ ذلك من قبيل التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة، فيمكن أن يقال بجواز التمسّك بالإطلاق المقامي لنفي ما شُكّ في اعتباره شرطاً أو شطراً؛ حيث إنّ للبيع والصلح ونحوهما ـ مثلاً ـ عند العرف معنىً معيّناً، فلو اعتُبر فيهما قيد شرعاً أو أنّ لهما معنىً آخرَ مغايراً لمعناه العرفي، لزم عليه البيان، فعدمُ البيان وإطلاقه لقوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ أو (الصلح جائز)، دليلٌ على اتّحاد معنييهما شرعاً وعرفاً وعدم اعتبار المشكوك.

لكن قد يستشكل على ذلك في هذا المورد ونظائره: بأنّ التمسّك بالإطلاق المقامي يتوقّف على إحراز عدم ذكر القيد، فلعلّه ذكره ولم يصل إلينا، ولم يتنبّه إليه نَقَلَة

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٦٤، كتاب الصلح، باب أنّ الصلح جائز بين الناس... ، الحديث ٢، وفي المصدر (إلّا صلحاً أحل ...).

الأخبار أو كان عدم نقلهم اعتماداً على حكم العقل أو مقتضى الأصل، ويتوقّف أيضاً على أنّ عدم ذكر الشارع له لم يكن لأجل الاعتماد على أصل عقلائي موافق كأصالة الفساد في المعاملات، فلعلّ للبيع ونحوه لدى الشارع قيوداً وشرائط لم يذكرها الشارع في مقام البيان اعتماداً على الأصل.

وأمّا جواز التمسّك بالإطلاق المقامي في العبادات فلوجود الأصل على الخلاف كأصل البراءة، بخلاف المعاملات، فإنّ الأصل فيها الفساد، كما عرفت.

وبالجملة : التمسّك بالإطلاق المقامي في المقام لنفي اعتبار المشكوك اعتباره، متوقّف على إحراز الأمرين المتقدّمين، وأمّا التمسّك لنفيه بقضية عموم البلوى ـ وأنّ المعاملات ممّا يُبتلى بها الناس في جميع الأعصار والأمصار، فمع عدم البيان يستكشف عدم اعتباره، وإلّا لنُقِل إلينا؛ لمكان عموم الابتلاء ـ ففيه أنّه إنّما يصحّ مع الالتفات وعدم غفلة النَّقَلة عنه، ولم يثبت ذلك.

انصراف أدلّة المعاملات إلى العرفية منها

هذا، ويمكن أن يقال : إنّه لا شبهة في انصراف أدلّة المعاملات ـ مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] و ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[2] ـ إلى ما هو المتعارف من تلك المعاملات عند العرف والعقلاء، فإنّ الشارع أيضاً كواحدٍ من أهل العرف ليس له اصطلاح خاصّ في خطاباته المتوجّهة إلى العرف قطعاً.

وحينئذٍ : فما هو عند العرف هو المنصرف إليه الإطلاقات، وهذه الإطلاقات مسوقة لإمضاء المعاملات العرفيّة.

وأمّا ما ردع عنه الشارع ولم يُمضه، كبيع الخمر والخنزير ونحوهما، فليس

---

١ ـ البقرة (٢) : ٢٧٥.

٢ ـ المائدة (٥) : ١.

لأجل أنّها ليست بيعاً عرفيّاً؛ بنحو إعدام الموضوع في العرف؛ لأنّه كذبٌ.

وأمّا الحكم بإعدام الموضوع شرعيّاً فهو صحيح، لكن لا ارتباط له بأدلّة الإمضاء؛ لتغاير الموضوعين من جهة لحاظ محيط الشرع في أحدهما ومحيط العرف في الآخر. نظير عدم الارتباط بين «لا تكرم التجّار» وبين «أكرم العلماء» وحينئذٍ فإخراج بعض الأفراد من قوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ لا يخلو أنّه بأحد نحوين :

إمّا : بنحو التخصيص والإخراج الحكمي، مع بقاء الموضوع وعدم إعدامه عرفاً، وحينئذٍ فالبيع الربوي بيعٌ عرفي، لكن لا يترتّب عليه الأثر.

وإمّا : بنحو الإخراج الحكمي، لكن بلسان نفي الموضوع، لا إعدام الموضوع في محيط العرف، المعبَّر عنه بالحكومة. فقوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ مطلقٌ يُتمسّك بإطلاقه الشامل لجميع أنواع البيع العرفي، فمتى ظفرنا بالمقيّد والمخصِّص نأخذ به، ومع الشكّ في اعتبار قيدٍ أو شرطٍ؛ لعدم قيام حجّة عليه، فلا مانع من التمسّك بالإطلاقات لنفيه، فتأمّل جيّداً.

خاتمة : في أنحاء اعتبار أجزاء الماهيات وشروطها وأحكامها

أجزاء الماهيّات الاعتباريّة على نحوين :

أحدهما : ما هي مقوّمة لها؛ بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاء الماهيّة، كالركوع والسجود ونحوهما في الصلاة؛ بناءً على القول بالصحيح، أو انتفاء الماهيّة المأمور بها على الأعمّ.

وثانيهما : ما ليس كذلك، وهذا القسم : إمّا قبل وجود الماهيّة كالتكبيرات الستّ الافتتاحيّة للصلاة؛ على الأقوى من أنّ الأخيرة هي تكبيرة الإحرام، وإمّا مقارن لها، كالقنوت وسائر المستحبّات الواردة في الصلاة، أو متأخّر عنها، كالسلام الأخير على القول بالخروج من الصلاة بالسلام الأوّل.

وقد تُعتبر في الماهيّات شروط، كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها في الصلاة، فلا تتحقّق تلك الماهيّة بدونها. وقد يعتبر شرط لأجزاء الماهيّة : إمّا في تحقّقها، أو في جزئيّتها للصلاة، كالطمأنينة في حال الركوع والسجود والقراءة وغيرها، وقد يعتبر شرط لفردٍ خاصّ كإيقاع الصلاة في المسجد.

إذا عرفت هذا فاعلم : أنّه لا شبهة في انتفاء الماهية بانتفاء الأجزاء والشرائط المعتبرة في الماهيّة نفسها، بناءً على قول الصحيحي، وانتفاء الماهيّة المأمور بها على قول الأعمّي.

وأمّا الأجزاء الغير المقوّمة فهي ليست كذلك، فإنّ انتفاء مثل القنوت والتكبيرات الافتتاحيّة، لا يوجب انتفاء أصل الماهيّة أو الماهيّة المأمور بها، بل هي شرائط لكمال الفرد، كما ذكره الأُصوليّون.

لكن فيه إشكال : هو أنّه كيف يوجب القنوتُ كمالَ سائر الأجزاء وعدمُهُ سلب كمالها؟ فإنّ القنوت أمر مندوب يُثاب على فعله لو أتى به المصلّي، وإلّا فلايترتّب عليه هذا الثواب، ولا ربط له بسائر الأجزاء، كالقراءة والركوع ونحوهما، فلا يزيد كمالُها بوجود جزء غير مقوّم.

نعم : الماهيّات الحقيقيّة كذلك؛ فإنّ للإنسان مرتبة خاصّة من الكمال، يزيد كماله بتحصيل العلم والصنعة ونحوهما؛ لاتّحاد تلك الأوصاف مع أعضائه الخارجيّة في الخارج، ولو اتّصف بالجهل أو الفسق أو الزنجيّة ـ مثلاً ـ أوجب ذلك انحطاطه عن تلك المرتبة من الكمال؛ لمكان اتّحادها معه في الخارج، بخلاف الماهيّات الاعتباريّة كما عرفت.

وبعبارة أُخرى : لابدّ في تحقّق الماهيّات الحقيقيّة من «كمّ» خاص و «كيفٍ» خاصّ و «وضعٍ» خاصّ وهكذا، وتتّحد هذه العناوين مع المكمّم والمتكيّف، وكذلك الأوصاف العارضة لها ـ كالعلم والعدالة وما يقابلهما ونحوها ـ فإنّه ليس لكمّها وكيفها

وعدالتها ونحوها تحقّق ووجود سوى تحقّقها في الخارج، بل هي في الخـارج هـويّة جامعة لجميع هذه العناوين، متّحدة معها في الوجود، فيوجب بعض العناوين لها كمالاً وشرافةً في ذلك الفرد من الماهيّة، كالنبوّة الموجبة لكمال النبي مع مساواته من حيث الماهيّة لسائر أفراد الإنسان، إلّا أنّ اتّحاده مع النبوّة واتّصافه بها زاده كمالاً وشرافةً، وهكذا الكلام في العلم والإيمان ونحـوهما، كما أنّ عروض بعض الأوصاف على فرد واتّحاد هويّته معه، يوجب نقصانه وانحطاط درجته عن مـرتبة الإنسـانيّة، كـالكفر والفسق، قال تعالى : ﴿إنْ هُم إلّا كَالأنْعامِ﴾[1]، وهذا مِمّا لا شبهة فيه.

الإشكال في الماهيّات الاعتباريّة ودفعه

وإنّما الكلام في الماهيّات الاعتباريّة، فإنّه لو فرض عشرة آحاد واحداً اعتباراً، فزيادة واحد آخر عليها لا يوجب التغيّر في هذا العنوان كمالاً ونقصاً، فإذا فرض أنّ «الصلاة» اسم لهيئة اجتماع عدّة من الأجزاء فإنّ لها بنفسها حدّاً خاصّاً مـعيّناً مـن الفضيلة والأثر، وحينئذٍ فكيف يوجب زيادة القنوت زيادة كمالها وأثرها وعلوّ رتبتها عن رتبة نفس الأجزاء وكمالها، فإنّ لهذا الجزء أيضاً أثراً خاصّاً يترتّب على فعله لو أتى به، وإلّا فلا، ولا دَخْل له في سائر الأجزاء.

هذا : ويمكن دفع هذا الإشكال بأنّ الصلاة ماهيّة إلهـيّة مـعراجـيّة وحـقيقة تعبّديّة، وليس لأحدٍ طريق لمعرفة حقيقتها وكنهها سوى الشارع المقدّس، وهو العالم بكنهها وحقيقتها، ولهذا اعتبر في الأجزاء ترتيب خاصّ من التقدّم والتأخّر لمصلحةٍ فيه لا يعلمها إلّا الله تعالى.

وحينئذٍ: فيمكن أن يكون لتلك الأجزاء مرتبة خاصّة من الفضيلة والكمـال والأثر عند الشارع، فإذا زيد عليها القنوت ـ مثلاً ـ أوجب ذلك زيادة كمالها وأثرها،

---

١ ـ الفرقان (٢٥) : ٤٤.

ولا يُدرك ذلك غير الشارع تعالى، وهذا نظير الدار، فإنّه ربما يوجب التناسبُ الخاصّ بين أجزائه وغُرُفاتِهِ وبيوتِهِ ونحوِهما وتكيّفُها بكيفيّةٍ خاصّةٍ ووقوعُها في محلّ كذا، زيادةَ في حُسنها؛ بحيث لا يوجد هذا الحسن في غيرها، والترتيب الخاصّ بين أجزائها المقوّمة وغيرها كذلك، ربّما يوجب زيادة حسن فيها لا يوجد في غيرها، إلّا أنّ حسن البيت والدار محسوس مدرك لنا، ولكن حسن الهيئة الحاصلة للصلاة لا يدركه إلّا الله تعالى.

الأمر الحادي عشر

في الاشتراك

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل: في إمكان الاشتراك

فذهب قوم إلى وجوبه[1] وآخرون إلى امتناعه[2].

أدلّة القائلين بامتناع الاشتراك

واستدلّ القائلون بالامتناع بوجهين:

الوجه الأوّل: ما يأتلف من أمرين:

أحدهما: أنّ الموضوع للمعنى ليس هو شخص اللّفظ الصادر من اللّافظ؛ ضرورة أنّ تشخّصه إنّما هو بالاستعمال، وهو متأخّر عن الوضع، بل الموضوع بإزاء المعنى هو طبيعي اللّفظ بنحو القضيّة الحقيقيّة بإزاء طبيعي المعنى كذلك، فكلّ فردٍ من أفراد طبيعي اللّفظ موضوع بإزاء فردٍ من أفراد طبيعي المعنى.

وثانيهما: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللّفظ مرآة لتصوّر المعنى وعنواناً فانياً فيه؛ بحيث لا يرى السامع له وجوداً في الخارج، بل الموجود في نظره المعنى فقط.

---

١ ـ أُنظر مفاتيح الأُصول: ٢٣، هداية المسترشدين: ١١٥، الفصول الغرويّة: ٣١.

٢ ـ كتغلب والأبهري والبلخي على ما في مفاتيح الأُصول: ٢٣.

وليس الوضع عبارة عن جعل اللّفظ علامة للمعنى؛ كي يقال بإمكان جعل لفظ واحد علامةَ لمعنيين أو أكثر، بل هو عبارة عمّا ذكرناه، ولفنائه في المعنى يستهجن اللّفظ الموضوع لمعنىً مستهجن، وتشمئزّ النفس منه.

وحينئذٍ : فجعل اللّفظ موضوعاً لأكثر من معنىً واحد، يستلزم أن يكون كلّ فردٍ من أفراد طبيعيه مرآة بالفعل لأكثر من معنىً واحد وفانياً بالفعل في المعاني المتعدّدة، وهو محال؛ لاستحالة فناء شيءٍ واحدٍ دفعةً واحدة في أمرين متباينين، كما لا يعقل وجود واحد وجوداً لماهيّتين.

ودعوى إمكان أن يجعل الواضع طائفةً من أفراد طبيعي اللّفظ لمعنىً، وطائفةً أُخرى منه لمعنىً آخر.

مدفوعة أيضاً بما أشرنا إليه من سراية الوضع إلى جميع أفراد اللّفظ بنحو القضيّة الحقيقيّة التي يتعلّق الحكم فيها بجميع أفراد الطبيعي المحقّقة والمقدَّرة، ومعه كيف يعقل تخصيص طائفةٍ من أفراد طبيعي اللّفظ لمعنىً، وطائفةٍ أُخرى منها لمعنىً آخر؟!

مع أنّ ذلك التخصيص إن كان بتميّز تلك الطائفة من الطائفة الأُخرى بمائز يتقوّم به اللّفظ الموضوع خرج عن الاشتراك، وإن كان المائز هو الاستعمال المتعلّق باللّفظ، فلا يعقل أن يتقوّم اللّفظ بما يتوقّف على الاستعمال؛ لتأخّر الاستعمال عن مرتبة اللّفظ ووضعه.

وأجاب عنه المحقّق العراقي تَدِّرُ على ما في التقريرات :

أمّا أوّلاً : فبالنقض بتحقّق الألفاظ المشتركة ووجودها في لغة العرب كالقُرء الموضوع للطّهر والحيض.

وثانياً : بالحلّ، وهو أنّا لا نسلّم أنّ الوضع عبارة عن جعل اللّفظ مرآة للمعنى بالفعل، بل الوضع يوجب استعداد اللّفظ الموضوع للحكاية عن المعنى عند الاستعمال، وبالاستعمال يخرج من القوّة إلى الفعليّة في المرآتية والحكاية، فإذا استعمل في المعنى

الآخر، ووجد فرد جديد من طبيعي اللّفظ، صار مرآةً للمعنى الآخر. فليس شخص واحد من اللّفظ مرآتين لمعنيين ولو في آنين، فالوضع يوجب سعة استعداد اللّفظ للحكاية عن معانٍ متعدّدة، لا أنّه يوجب فعلية الحكاية عنها، وإنّما تكون الحكاية فعليّة بنفس الاستعمال المقرون بالقرينة[1] انتهى.

وأنت خبير بعدم استقامة هذا الجواب على فرض تماميّة الاستدلال من سائر الجهات، فالأولى أن يقال في مقام الجواب :

إنّ الوضع عبارة عن تخصيص اللّفظ بالمعنى، كتخصيص طبيعة لفظ الإنسان بطبيعة الحيوان الناطق، فقول المستدلّ : إنّ الوضع عبارة عن جعل اللّفظ مرآةً للمعنى بنحو القضيّة الحقيقيّة، ممنوع.

أمّا أوّلاً : فلخروجه عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام إنّما هو في وضع لفظٍ واحد لمعانٍ متعدّدة، لا وضع كلّ فردٍ من أفراد طبيعي اللّفظ لكلّ فردٍ من أفراد طبيعي المعنى، الذي يوجد في الخارج كما هو مقتضى كونه بنحو القضيّة الحقيقية.

وثانياً : فلأنّ ما ذكره مستلزم لخصوص الوضع والموضوع له في الألفاظ؛ لما ذكره من أنّه بنحو القضيّة الحقيقيّة، التي هي عبارة عن كلّ ما لو وجد وكان لفظاً لإنسان، فهو بحيث لو وجد كان موضوعاً لكلّ ما لو وجد في الخارج وكان معنىً ومصداقاً لطبيعة الحيوان الناطق، والمستدلّ مُعترف بفساده.

وثالثاً : ما ذكره مستلزم لدلالة كلّ فردٍ من أفراد لفظ الإنسان الصادر من المتكلّم على كل فرد من أفراد الحيوان الناطق بخصوصياته؛ بحيث ينتقل إليها السامع ويدركها أيضاً، وليس كذلك بشهادة الوجدان.

ورابعاً : يلزم ممّا ذكره أن يكون لفظ «الإنسان» مرادفاً للفظ «زيد» و «عمرو» وغيرهما من الأفراد، وليس كذلك بالضرورة والعيان.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٤٥.

وأمّا ما ذكره: من أنّ الوضع عبارة عن جعل اللّفظ مرآةً لتصوّر المعنى وعنواناً فانياً فيه. فقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الوضع ليس إلّا عبارة عن تخصيص اللّفظ بالمعنى؛ بحيث لو أراد المتكلّم إفهام المخاطب ذلك المعنى جعله وسيلةً إلى إفهامه به، لا فانياً فيه؛ لأنّ كلّ واحدٍ من اللّفظ والمعنى متصوّر وملحوظ للمتكلّم في مقام الاستعمال.

نعم: قد يتّفق الغفلة وعدم الالتفات إلى اللّفظ حين الاستعمال لكمال توجّه النفس إلى المعنى، وأمّا أنّه كذلك دائماً فلا.

الوجه الثاني: أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين اللّفظ والمعنى في الذهن، أو جعل ما يلازم هذه الملازمة بينهما، فإذا فرض وضع لفظ لمعنيين: فإمّا أنّه فانٍ في كلّ واحدٍ من المعنيين معاً، وينتقل السامع إليهما معاً دفعةً واحدة، وهو محال، وإمّا أنّه فانٍ في أحدهما الغير المعيّن، فهو غير متصوّر، وإمّا فانٍ في أحدهما المعيّن، فهو المطلوب[1].

أقول: وهذا الوجه قريب من الأوّل، ويرد عليه ما مرّ من أنّ الوضع ليس إلّا ما عرفت، لا جعل اللّفظ فانياً في المعنى.

أدلّة القائلين بوجوب الاشتراك

واستدلّ القائلون بوجوب الاشتراك: بأنّ المعاني غير متناهية، والألفاظ والتراكيب المؤتلفة منها متناهية، والحاجة ماسّة إلى تفهيم المعاني بالألفاظ، ولا يمكن ذلك إلّا بالاشتراك، وذلك واضح[2].

وفيه: أنّه إن أُريد من عدم التناهي معناه المصطلح ـ أي ما لا نهاية له حقيقة ـ ففيه:

---

١ ـ اُنظر تشريح الأُصول: ٤٧.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٤٥.

أوّلاً: أنّا لا نسلِّم مسيس الحاجة إلى تفهيم جميعها[١].

وثانياً: يمكن الوضع لكلّيّها وطبيعيّها وإن أُريد به الكثرة العرفية لا معناه الاصطلاحي فالألفاظ أيضاً غير متناهية بهذا المعنى، فلا يلزم وضع المتناهي لغير المُتناهي.

والحقّ: أنّه لا دليل على وجوب الاشتراك، ولا على امتناعه، ولا على وقوعه؛ لإمكان أن تكون المشتركات الواقعة في كلام العرب ناشئة عن اختلاط لغات بعضهم مع الآخر، لا أنّه وضَعَ شخصٌ معيّن لفظاً لمعنىً، ثمّ وضعه لمعنىً آخر.

المبحث الثاني: في استعمال اللّفظ في أكثر من معنى

اختلفوا في جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنىً واحد وعدمه على أقوال.

في تحرير محلّ النزاع

وقبل الخوض في المطلب لابدّ من تحرير محلّ النزاع فنقول: ليس النزاع في المقام في استعمال اللّفظ المشترك في مجموع المعنيين أو المعاني، ولا في استعماله في معنىً كلّي ينطبق على كلّ واحدٍ من المعنيين، بل النزاع إنّما هو في استعماله في كلّ واحدٍ منهما مستقلّاً باستعمال واحدٍ من مستعمل واحدٍ، لا بمعنى استعماله في كلّ واحدٍ منهما بشرط عدم استعماله في الآخر؛ ضرورة عدم تعقّل النزاع حينئذٍ لوضوح امتناعه، بل المراد استعماله في كلّ واحدٍ منهما لا بشرط.

---

١ ـ ويمكن منع ذلك؛ لأنّه ﷺ إن أراد عدم مسيس الحاجة بالنسبة إلى شخصٍ واحدٍ فهو مسلّم، لكنّه غير مراد للمستدلّ، بل المراد مسيس حاجة جميع أفراد الإنسان من البدو إلى الختم. (المقرِّر)

استدلال صاحب «الكفاية» على الامتناع

فذهب في «الكفاية» إلى الامتناع، وحاصل ما أفاده في الاستدلال على ذلك بتوضيح منّا: هو أنّ حقيقة الاستعمال ليست عبارة عن مجرّد جعل اللّفظ علامةً للمعنى، وإلّا لم يكن ريب في الجواز؛ لوضوح جواز جعل شيء واحد علامةً لأمرين، بل هي عبارة عن جعله عنواناً ووجهاً للمعنى، بل بوجه نفسه كأنّه الملق إليه، ولذا يسري قبحه وحسنه إليه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللّفظ كذلك إلّا لمعنىً واحد.

والحاصل: أنّ استعمال اللّفظ المشترك في أكثر من معنىً يؤدّي إلى اجتماع الضدّين، الذي هو من الممتنعات البديهيّة، بل مرجع كلّ محالٍ إليه، كما ثبت في محلّه، وذلك لأنّ استعماله في المعنيين يستلزم لحاظهما، ويلزم من لحاظ كلٍّ منهما لحاظ اللّفظ تبعاً، فيلزم اجتماع اللحاظين في اللّفظ، فإذا كان اللحاظ متعدّداً فالملحوظ أيضاً كذلك؛ لعدم الفرق بين اللحاظ والملحوظ إلّا بالاعتبار، كالفرق بين العلم والمعلوم، فيلزم أن يكون اللّفظ الواحد الملحوظ لفظين ذهنيّين، وهو محال[1].

وقد يقرّر ذلك ببيانٍ آخر: وهو أنّ الاستعمال عبارة عن جعل اللّفظ آلةً للمعنى، وجعله كذلك يتوقّف على لحاظه، فاستعماله في المعنيين باستعمال واحد مستلزم للحاظه مرّتين، فيلزم أن يكون متعدّداً وواحداً؛ لما مرّ[2].

أقول: ما ذكره من تبعيّة لحاظ اللّفظ للحاظ المعنى إن أراد به أنّ اللحاظ يتعلّق أوّلاً وبالذات بالمعنى، وثانياً وبالعرض باللّفظ، نظير تبعيّة حركة جالس السفينة لحركة السفينة، فمن الواضح أنّه ليس كذلك.

وإن أراد بها أنّ الملحوظ أوّلاً هو المعنى، ثمّ ينتقل منه إلى لحاظ اللّفظ، فيلزم

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٥٣.

٢ ـ أُنظر نهاية الدراية ١: ٦٤.

أن يكون المعنى آلةً للحاظ اللّفظ ودالاً عليه، وهذا باطل قطعاً. فلابدّ أن يريد تعلّق اللحاظ أوّلاً باللّفظ، ثمّ الانتقال منه إلى لحاظ المعنى، وهو صحيح، لكن امتناع الاستعمال عليه مبني على توقّف ذلك على لحاظ اللّفظ مرّتين أو مرّات، وهو ممنوع؛ لأنّه لا استحالة للحاظ اللّفظ مرّةً واحدة وجعله مرآةً لمعنيين أو أكثر، ولم يقم على امتناعه دليل ولا برهان.

وما ذكره قدس سره: من استلزامه لذلك مجرّد دعوى لا برهان عليها، كما أنّ العناوين المأخوذة في متعلّق الأحكام كذلك، كلفظ «العلماء» في قوله: «أكرم العلماء»؛ حيث جعل اللّفظ في استعمال واحد مرآة لجميع الأفراد الكثيرة بلحاظٍ واحد، ولا ينبغي الارتياب في ذلك، وكما أنّ الموجودات الكثيرة المختلفة تكوّنت بإيجادٍ واحد، كذلك يقدر الإنسان على إيجاد أُمورٍ متعدّدةٍ في صُقْع النفس بلحاظٍ واحد، وكما تُبصر النفس بالعين الباصرة أكثر من واحد باستعمالٍ واحد ونظرةٍ واحدة.

استدلالات ضعيفة على الامتناع

واستُدلّ للامتناع أيضاً بوجوهٍ أُخر كلّها مخدوشة:

الأوّل: ما يمكن استظهاره من صدر عبارة «الكفاية»: وهو أنّ الاستعمال ليس عبارة عن جعل اللّفظ علامةً للمعنى، بل هو عبارة عن إفناء اللّفظ في المعنى، ويمتنع إفناء شيءٍ واحد في شيئين[1].

وفيه: أنّه إن أراد به الإفناء الحقيقي بأن يصير اللّفظ نفس المعنى ومتّحداً معه في نفس الأمر، فهو ممنوع؛ إذ الاستعمال ليس كذلك.

وإن أراد به الإفناء اللحاظي؛ بمعنى أنّ المتكلّم حيث إنّه غير ملتفت إلى اللّفظ حين الاستعمال، بل توجّهه التامّ إلى المعنى، واللّفظ مغفول عنه، فكأنّ المعنى هو الملق

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٥٣.

إلى المخاطب، وكذلك المخاطب غير متوجّه إلى اللّفظ، بل إلى المعنى فقط، فهو أيضاً ممنوع؛ لأنّ جعل اللّفظ آلةً لإفهام المعنى ـ الذي هو معنى الاستعمال ـ يتوقّف على لحاظ اللّفظ ولو بنحو الارتكاز، وإلّا لم يمكن جعله آلةً لإفهامه.

الثاني : ما أفاده بعض المحقّقين ـ صاحب الحاشية على الكفاية ـ : وهو أنّ الألفاظ قوالب لمعانيها، فاستعماله في المعنى عبارة عن جعله قالباً له، ويمتنع جعل اللّفظ الواحد قالباً لمعنيين[١].

وفيه : أنّا لا نسلّم أنّ الاستعمال عبارة عمّا ذكره، بل ما عرفته مفصّلاً، ولا نعيده.

الثالث : أنّ الاستعمال عبارة عن إيجاد اللّفظ حقيقةً، وإيجاد المعنى تنزيلاً، فوجود اللّفظ خارجاً وجود طبيعي لماهيّة اللّفظ ووجود تنزيلي للمعنى، فاللّفظ المشترك لو أُطلق واستعمل في كلٍّ من معنييه أو معانيه بلحاظٍ يخصّه، لزم أن يكون وجود اللّفظ الحقيقي في الخارج وجودين تنزيليين لمعنيين أو وجودات تنزيليّة لمعانٍ، وهو ممتنع، كامتناع صيرورة وجودٍ واحدٍ وجوداً واحداً بالذات لماهيّتين أو ماهيّات متعدّدة[٢] انتهى.

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال أيضاً؛ لأنّا لا نُسلّم أنّ الاستعمال عبارة عمّا ذكره، وهو مجرّد دعوى لا شاهد عليها، وقد عرفت معناه.

الرابع : أنّه لا شبهة في استحالة صدور لحاظين أو لحاظات متعدّدة من النفس في آنٍ واحد؛ إمّا لأنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، وإمّا لقصور النفس وعدم قدرتها على ذلك، واستعمال اللّفظ في أكثر من معنىً واحد يستلزم ذلك، وما يلزم منه

---

١ ـ حاشية المشكيني : ٥٤ ـ ٥٥.

٢ ـ اُنظر نهاية الدراية : ٦٤.

المحال محال[١].

وفيه: أنّه قدتقدّم مراراً أنّ قاعدةَ عدم صدور الواحد إلّا من الواحد وعكسَها، غيرُ مربوطة بأمثال هذا المقام، وأنّ موردها على فرض صحّتها البسيط من جميع الجهات، والنفس ليست كذلك؛ إذ لا شبهة في إمكان لحاظ النفس لأشياء متعدّدة وتصوّرها اُموراً كثيرة في آنٍ واحد؛ لأنّ النفس جوهر بسيط قابلة لاجتماع الأمثال والأضداد في آنٍ واحد فيها؛ ألا ترى أنّها في حال حُبّها شيئاً تكره آخر، وفي حال إرادتها لعمل تريد آخر أيضاً، فتفعلها معاً في آنٍ واحد، فهي في حال التكلّم وتحريك اللسان تحرّك البنان للكتابة، وكلّ منها عمل اختياري صادر عن إرادةٍ تخصّه.

وفوق هذا وضوحاً: أنّها تحكم على أمرٍ واحدٍ بحكم في آنٍ واحد، ولا شبهة في أنّ الحكم يستدعي تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة في آنٍ واحد، وإلّا استحال صدور الحكم من النفس.

كلام المحقّق العراقي في المقام ومناقشته

وممّا ذكرناه في تحرير محلّ النزاع، ظهر ما في التفصيل الذي ذكره المحقّق العراقيقدس سره؛ حيث قال ما محصّله: إنّ استعمال اللّفظ في أكثر من معنىً واحد يُتصوّر على أنحاء:

أحدها: الاستعمال في مجموع المعنيين أو المعاني، وهذا القسم خارج عن محلّ النزاع.

وثانيها: أن يكون المستعمَل فيه عبارة عن معنيين أو أكثر يجمعها في تصوّر واحد، ويُستعمَل فيهما اللّفظ باستعمالٍ واحد.

---

١ ـ نقله في محاضرات في اُصول الفقه عن النائيني ١ : ٢٠٦، وقرّره في بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٤٧، واُنظر أجود التقريرات ١ : ٥١.

وثالثها: أن يُتصوَّر كلٌّ من المعنيين أو المعاني بلحاظ خاصّ به.

وكلا هذين النحوين محلّ النزاع في هذا المقام، ثمّ اختار الامتناع في القسم الثاني منهما، والجواز في الأوّل[1].

وفيه: إن أراد من القسم الأوّل من القسمين الأخيرين استعمال اللّفظ في الجامع بين المعنيين أو المعاني أو في المجموع من حيث المجموع، فمرجعه إلى القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة الذي اعترف بخروجه عن محلّ النزاع، ومثّل له بمثل «الرهط» و «القوم» ونحوهما.

وإن أراد منه استعماله في كلّ واحدٍ منهما مستقلاً كلّ بلحاظٍ يخصّه، فمرجعه إلى القسم الأخير من الأقسام الثلاثة الذي اعترف بامتناعه؛ لاحتياج كلّ منهما إلى لحاظ خاصٍّ، فيتعدّد اللحاظان في استعمالٍ واحد، فيتعدّد الملحوظان في الذهن بالفعل في استعمالٍ واحد، وهو ممتنع على ما أعتقده.

والحاصل: أنّ مرجع القسم الثاني من الأقسام الثلاثة إلى أحد القسمين الآخرين، الأوّل أو الثالث، ولكنّ الحقّ أنّه لا دليل على امتناع استعمال اللّفظ المشترك في أكثر من معنىً واحد بإرادة كلٍّ منهما مستقلاً عن الآخر باستعمال واحد من مستعمل واحد؛ لعدم قيام دليلٍ على امتناعه عقلاً.

تفصيل صاحب «المعالم» في المقام ومناقشته

وقد يفصَّل بين المفرد فلا يجوز فيه، وبين التثنية والجمع فيجوز فيهما:

أمّا عدم الجواز في المفرد: فهو ليس لأجل الامتناع العقلي، بل لأجل أنّ اللّفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في معنيين يوجب إلغاء قيد الوحدة، وحيث إنّهُ لا علاقة بينهما فاستعماله فيهما غلط، أو لأنّ اللّفظ موضوع للمعنى في حال

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٤٦ و ١٥٠.

الوحدة، وقضيّة توقيفيّة الأوضاع واللّغات عدم جواز استعماله في غير هذه الحال؛ أي استعماله في حال إرادة المعنى الآخر.

وأمّا **الجواز في التثنية والجمع** : فلأنّهما في قوّة تكرير اللّفظ[1].

وفيه : أنّ الوحدة التي قُيِّد بها المعنى إن أُريد بها مفهوم الوحدة بالحمل الأوّلي فهو واضح الفساد؛ لاستلزامه مجازيّة جميع الألفاظ المستعملة، كاستعمال لفظ «الإنسان» في الحيوان الناطق بدون التقيّد بقيد الوحدة، بل يلزم أن يكون استعمال جميع الألفاظ في معانيها كذلك غلطاً؛ لعدم العلاقة المجوِّزة للتجوّز.

وإن أُريد بها الوحدة الحقيقيّة ـ أي الوحدة بالحمل الشائع ـ فيه فلا تُنافي إرادة المعنى الآخر أيضاً؛ فإنّ استعمال لفظ «العين» في الذهب والفضّة استعمال لها في كلّ واحدٍ منهما، وكلّ واحدٍ من الذهب والفضّة واحد بهذا المعنى.

وأمّا الدليل الثاني ففيه : أنّه لا يلزم متابعة المستعمل للواضع في جميع الحالات والخصوصيّات، وإلّا يلزم أن يقع الاستعمال في مكان الوضع وزمانه وغيرُ ذلك، وهو كما ترى.

ودعوى اشتراط الواضع أن لا يُستعمل اللّفظ الموضوع لمعنىً في غير حال الوحدة، فممنوعة، وعلى فرض الاشتراط لا يجب اتّباعه.

وأمّا الاستدلال لجوازه في التثنية والجمع : بأنّهما في قوة تكرير اللّفظ[2] ففيه أيضاً منع؛ لأنّ المراد من العينين ـ مثلاً ـ أو الأعين فردان أو أفراد من الذهب أو الفضّة؛ أي الفردان من معنىً واحد، لا من معنيين، وإلّا لم يكن تثنية ولا جمعاً له؛ لاعتبار اتّفاق اللّفظ والمعنى فيهما.

وعلى فرض تسليم أنّ المراد فردان من نوعين، فهو خارج عن مسألة استعمال

---

١ ـ أُنظر معالم الدين : ٣٢ ـ ٣٥.

٢ ـ نفس المصدر : ٣٣ ـ ٣٤.

اللّفظ المشترك في أكثر من معنىً واحد، بل هما لفظان أُريد من كلٍّ منهما معنىً، مضافاً إلى أنّ التثنية في مثل «الشمسين» و «القمرين» إنّما هي بضربٍ من العناية وادّعاء أنّ هذا من جنس ذاك للمبالغة، وفي غيرهما بالتأويل بالمسمّى، فيخرج عمّا نحن فيه؛ لاستعمالها في نوع واحد ادّعاء.

في دلالة أخبار البطون على وقوع الاشتراك

ثمّ إنّه قال في «الكفاية» : لعلّك تتوهّم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين[١] تدلّ على وقوع استعمال اللّفظ في أكثر من معنىً واحد، فضلاً عن جوازه، ولكنّك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللّفظ، فلعلّها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللّفظ كما إذا استعمل فيها، أو أنّ المراد من البطون لوازم معناها المستعمل فيه اللّفظ وإن كانت أفهامنا قاصرة عن دركها[٢] انتهى.

ولا يخفى ما في التوجيهين :

أمّا الأوّل : فلأنّ إرادة المعنى أو المعنيين حال الاستعمال في المعنى لا يسمّى بطناً للقرآن وهو خلاف ظاهر تلك الأخبار.

وأمّا الثاني : فلأنّ دعوى أنّ لكلّ واحد من معاني الألفاظ في القرآن المجيد من البدو إلى الختم، لوازم سبعة أو سبعين ممّا لا يلتزم بها أحد، فالأولى الاعتراف بقصور أفهامنا عن درك معاني مثل هذه الأخبار المتشابهة الصعبة المستصعبة، وإيكالها إلى أهلها الراسخين في العلم.

---

١ ـ أُنظر تفسير الصافي ١ : ٥٢، وعوالي اللآلي ٤ : ١٠٩.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٥٥ ـ ٥٦.

الأمر الثاني عشر

في المشتق

اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بـالمبدأ في الحـال[1] أو في الأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدأ[2] بعد الاتّفاق على عدم حقيقته فيما لم يتلبّس بعدُ، وإشباع الكلام فيه وتحقيق ما هو الحقّ في المقام يحتاج إلى تقديم اُمور :

الأمر الأوّل : في أنّ المسألة عقلية أم لغويّة

هذه المسألة ليست من المسائل العقليّة، بأن يقال هل يـصدق المشـتقّ عـلى ما انقضى عنه المبدأ عقلاً أو لا؟ بل لغويّة، وأنّ النزاع فيها إنّما هو في كـيفيّة وضـع الواضع، وأنّه وضعه لكذا أو كذا، سواءً صدق عليه عقلاً أو لا.

خلافاً لما يظهر من بعض الأجلّة؛ حيث إنّ ظاهر كلامه هو أنّ المسألة عقليّة؛ لأنّه مهّد لذلك مقدّمتين :

إحداهما : أنّ الحمل ـأي حمل شيء على شيءـ لا يصحّ إلّا مع وجود ملاكه؛ أي الخصوصيّة المصحّحة له، وإلّا لزم صحّة حمل كلّ شيء على كلّ شيء، ففي قولك : «زيد عادل» لابدّ أن يكون لزيد خصوصيّة بها صحّ حمل «عـادل» عـليه، دون «فاسق» وهكذا.

---

١ ـ قوانين الاُصول ١ : ٧٦ سطر ٨، هداية المسترشدين : ٨٨ سطر ٢٥، فـوائـد الاُصـول ١ : ١٢٠.

٢ ـ مبادئ الوصول إلى علم الاُصول : ٦٧، إيضاح الفوائد في شرح القواعد ٣ : ٥٢.

وثانيتهما: قد يصحّ الحمل في زمان معيّن؛ لوجود ملاكه فيه في ذلك الزمان فقط دون سائر الأزمنة، لكن لهذا الملاك والخصوصيّة المصحّحة للحمل سعة عرفيّة، يصحّ ذلك الحمل في غير هذا الزمان أيضاً بملاحظة هذه السعة العرفية فإنّ الملاك في قولنا: «زيد أب لعمرو» تكوُّنُه من نطفته، ومن المعلوم أنّه إنّما يتحقّق في زمانٍ معيّنٍ وليس مستمرّاً في الأزمنة، لكن للسعة المزبورة صحّ حمله عليه في غير ذلك الزمان أيضاً[1] انتهى.

ويظهر ذلك أيضاً ممّا نُقل عن صاحب «المحجّة» حيث قال: الحمل على قسمين:

أحدهما: حمل المواطاة المعبّر عنه بحمل هوهو، نحو «زيد جسم»؛ لاتّحاد الجسميّة مع «زيد».

وثانيهما: حمل الاشتقاق المعبّر عنه بحمل ذي هو، نحو «زيد ضارب».

ثمّ قال: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في القسم الثاني، لا الأوّل؛ لعدم تعقّل النزاع فيه[2].

ويظهر ذلك أيضاً من الميرزا النائيني قدس سره على ما في التقريرات؛ حيث قال: لا خلاف في عدم صحّة استعمال الجوامد كالإنسان والحجر إلّا في خصوص المتلبّس، وأنّ استعمالها في غيره يُعدّ من الأغلاط لو كان ممّا انقضى عنه المبدأ[3].

وبالجملة: ليس البحث في المقام في أنّ معنى «ضارب» ـ مثلاً ـ مع قطع النظر عن لفظه ووضع الواضع له هل يصدق عقلاً على ما انقضى عنه المبدأ أو لا؟ بل النزاع إنّما هو في كيفيّة وضع الواضع لفظ «ضارب» مثلاً، وأنّه وضع هيئته لخصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو الأعمّ منه وممّا انقضى، ولا فرق في ذلك بين ما كان مبدؤه

---

١ ـ أُنظر الحاشية على الكفاية لآية الله السيد البروجردي ١ : ١١١ ـ ١١٢.

٢ ـ أُنظر نهاية الدراية ١ : ٦٩.

٣ ـ أجود التقريرات ١ : ٥٢.

من المصادر الحقيقيّة المتصرّفة أو من المصادر الجعليّة الغير المتصرِّفة، كالزوجيّة والرقّيّة والتحجّر والتحجير وأمثال ذلك.

مناقشة كلام المحقّق النائيني في المقام

خلافاً لما عرفت من بعض الأجلّة منهم الميزا النائيني قدس سره، وحاصل ما أفاده في وجهه : هو أنّ الإنسان والجسم والحجر وأمثال ذلك متقوّم بصورته النوعيّة، فمع زوالها لا تصدق هذه العناوين على موادّها المجرّدة عن الصورة المذكورة، فلا يصدق لفظ «الإنسان» على التراب الذي كان إنساناً، بخلاف نحو «الضارب» و«العالم»: حيث إنّ الضرب والعلم ونحوهما لمّا كانا من الأعراض الطارئة على الذوات، أمكن القول ببقاء المعروض بدونها، فيُعقل النزاع فيهما[1] انتهى.

ويرد **عليه** : ـ مضافاً إلى ما عرفت من أنّ النزاع في المقام ليس عقليّاً ـ أنّ ما ذكره لا يصحّ في حدّ نفسه؛ لأنّ الأعراض أيضاً كذلك، فإنّ الإنسان العالم غير الإنسان الجاهل، فمع زوال العلم وصيرورته جاهلاً لا تبقى صورته النوعيّة أيضاً، فلا يصدق عليه العالم عقلاً، فعلى ما ذكره لا مجال لهذا النزاع حتّى في المشتقّات.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره إنّما يستقيم في بعض الجوامد، أمّا في مثل الخمر إذا صار خَلّاً أو بالعكس، فإنّ الصورة النوعيّة للخمر مع زوال الإسكار باقية عرفاً إن لم نقل ببقائها عقلاً أيضاً، مع أنّه لا يُسمّى خمراً.

والعجب منه قدس سره، حيث صرّح في أوائل هذا البحث أنّه لُغوي، وفي كيفيّة الوضع، لا في الصدق العقلي[2] ومع ذلك قد عرفت ما ذكره في وجه خروج الجوامد عن البحث.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٨٣ ـ ٨٤.

٢ ـ أُنظر المصدر السابق ١ : ٩٥ ـ ٩٦.

الأمر الثاني: في أقسام المفاهيم وأحكامها

المفاهيم المنتزعة عن الحقائق على أقسام:

منها: ما ينتزع عن مرتبة الذات بدون واسطة أمر آخر، كمفهوم الجسميّة المنتزعة عن ذات الجسم. ولعلّ المراد من خارج المحمول هو هذا القسم.

ومنها: ما ينتزع عنها بواسطة انضمام خصوصيّة حقيقيّة وجوديّة إليها، كانتزاع مفهوم الأبيض والأسود من الذات المتّصفة بالبياض والسواد في الخارج، وهما أمران وجوديّان حقيقيّان. ولعلّ المراد من المحمول بالضميمة هو هذا القسم والقسم الآتي التالي.

ومنها: ما ينتزع عنها بواسطة انضمام خصوصيّة اعتباريّة كالملكية ونحوها، فإنّ انتزاع عنوان الملكيّة إنّما هو بواسطة انضمام إضافة اعتباريّة بين الملك والمالك.

ومنها: ما ينتزع من الذات بواسطة خصوصيّة عدميّة، كانتزاع مفهوم الأعمى من الذات، فإنّه بواسطة انضمام خصوصيّة عدم البصر.

وهنا أقسام أُخر سيأتي الإشارة إليها إن شاء الله.

وعلى التقادير المذكورة: قد تكون الذات التي لها الخصوصيّة ممّا يمكن تحقّقها بدون تلك الخصوصيّة كالأبيض والأسود؛ لأنّ السواد والبياض من الأعراض المفارقة، وقد لا يمكن تحقّقها بدونها كالممكن والواجب، فإنّ وصفي الوجوب والإمكان من لوازم ذات الممكن والواجب لا ينفكّان عنهما.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شبهة في خروج القسم الأوّل عن حريم النزاع، لا لما ذكره الميرزا النائيني قدس سره[1]؛ بل للإجماع على خروجه، ووضوح عدم وضع الواضع لفظ الحجر والإنسان لأعمّ من المتلبّس بالحجريّة والإنسانيّة وممّا انقضى عنه

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٥٢ ـ ٥٣.

صورتهما النوعيّة، وصارا تراباً مثلاً.

وأمّا الأقسام الأُخر: فالمفاهيم المنتزعة عن الذات: إمّا مشتقّة، وإمّا غير مشتقّة. والأوّل أيضاً: إمّا منتزع عن الذات بدون انضمام خصوصيّة إليها، كعنوان الموجود والعالم المنتزعين عن ذات الباري تعالى، وإمّا مع انضمامها، كانتزاعها عن ذات الموجودات الممكنة، من غير فرقٍ بين ما أمكن وجود المعروض بدون الخصوصيّة العارضة كالعالِم في الممكنات، وبين غيره كعنوان الموجود والممكن فيها؛ لأنّ الإمكان والوجود من لوازم وجود الممكن، لا ينفكّان عنه في الوجود الخارجي.

والحقّ: دخول جميع هذه الأقسام في حريم النزاع وعدم اختصاصه بمادّة دون مادّة وبهيئة دون هيئة، بل البحث إنّما هو في هيئة فاعل ومفعول ونحوهما، وأنّ زنة فاعل ومفعول هل هما موضوعتان لخصوص المتلبّس أو الأعمّ؟

المفاهيم المنتزعة غير المشتقّة وكلام فخر المحقّقين

وأمّا المفهوم المنتزع الغير المشتقّ ـ كالزوجيّة والرِّقّيّة ونحوهما والألفاظ المنسوبة كالحمّامي والتمّار والبقّال والعطّار ونحوها ـ فالحقّ دخولها في محطّ البحث، كما يظهر عن فخر المحقّقين تَتِّئُ في «الإيضاح» في مسألة من له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة؛ حيث قال ما هذا لفظه: تحرم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، وأمّا المرضعة الأُخرى ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف وابن إدريس تحريمها؛ لأنّها يصدق عليها أُمّ زوجته؛ لأنّه لا يُشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه[1] انتهى.

لكن بناء فخر المحقّقين كلا شقّي المسألة على مسألة المشتقّ غير واضح؛ لاحتمال استناده في الشقّ الأوّل إلى الروايتين الواردتين في المسألة:

---

١ ـ أُنظر إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

إحداهما: رواية علي بن مهزيار، عن أبي جعفرعليه السلام.

قال: قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأته الأُخرى.

فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأتاه.

فقال أبو جعفرعليه السلام: **(أخطأ ابن شبرمة؛ حرمت عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأمّا الأخيرة فإنّها لا تحرم عليه؛ لأنّها أرضعتها وهي بنته)**[1].

والمناقشة فيها بضعفها للإرسال لأنّ المراد بأبي جعفرعليه السلام حيث يُطلق هو الإمام الباقرعليه السلام، ويؤيّده قرينة فتوى ابن شبرمة الذي كان في عصرهعليه السلام، وابن مهزيار من أصحاب الإمام أبي جعفر الثانيعليه السلام، فلا يمكنه أن يروي عن أبي جعفر الباقرعليه السلام بلا واسطة في محلّها، وعلى أي تقدير فالظاهر بناؤه الحكم في الشقّ الأخير على مسألة المشتقّ، بل الظاهر من الرواية أيضاً ذلك، وأمّا الشقّ الأوّل فلا[2].

نعم: يظهر من صاحب «الجواهر» بناء الحكم فيها أيضاً على تلك المسألة؛ حيث وجّه الحكم بالحرمة في الشقّ الأوّل على القول بأنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ، وعدم الحرمة في الشقّ الثاني.

ثمّ قال ما حاصله: إنّ هنا ثلاثة أشياء: تحقّق أمّ الزوجة، وبنتها، وزوال زوجيّتها، وتحقّق ذلك كلّه إنّما هو بالرضاع المحرّم، وتحقّقُ أُمومة الزوجة والبنتيّة وإن كانتا سببين وعلّتين لزوال زوجيّة الصغيرة، ومقتضاه عدم اجتماعهما في زمانٍ واحد لاستحالته، فلا يصدق على الكبيرة أنّها أمّ زوجته، لكن لمّا كان آخر زمان الزوجيّة متّصلاً بأوّل زمان صدق الأُمومة كفى ذلك في كونها مصداقاً لأُمّهات النساء

---

١ ـ الكافي ٥: ٤٤٤ و ٤٤٦ ٤ و ١٣، وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٤.

٢ ـ مسالك الأفهام ١: ٣٧٩.

عرفاً[1] انتهى.

أقول : ولازم ما ذكره اعتبار مضي زمان يصدق به الانقضاء عقلاً وإن لم يصدق عليه عرفا في نفس الأمر، ولهذا تحرم المرضعة الأُولى اتّفاقاً؛ لصدق التلبّس عرفاً، دون المرضعة الثانية؛ لتحقّق الانقضاء عرفاً مع عدم كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ.

وفيه : أنّ الظاهر من قوله تعالى : ﴿وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ﴾[2] حرمة أُمّ الزوجة، والحرمة هنا وضعيّة، ويلزمها عدم اجتماع هذين العنوانين؛ أي الأُمومة للكبيرة والزوجيّة معاً، وهذا كافٍ في إثبات المطلوب، ولا يحتاج إلى هذه التكلّفات.

ويظهر من بعض الأعاظم : ابتناء الحكم الأوّل على مسألة المشتقّ؛ حيث ذكر في وجه حرمة الكبيرة الأُولى أنّ غاية ما يمكن أن يقال : هو أنّ الرضاع المحرِّم علّة لتحقّق عنوان الأُمومة وعنوان البنتيّة، وتحقّق عنوان البنتيّة للزوجة المرتضعة علّة لانتفاء عنوان الزوجيّة عنها، فانتفاء عنوان الزوجيّة عن المرتضعة متأخّر رتبةً عن تحقّق عنوان البنتيّة؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة، وبما أنّ عنوان أُمومة المرضعة ملازم لعنوان بنتيّة المرتضعة وفي رتبته، تكون المرضعة أُمّاً للزوجة المرتضعة في رتبة بنتيّتها، لا في رتبة انتفاء زوجيّتها المتأخّرة، فيصدق أنّها أُمّ زوجته في رتبة بنتيّتها، وهذا القدر من الصدق كافٍ في شمول دليل تحريم أُمّ الزوجة لمثل الفرض[3] انتهى.

وفيه : إن أراد بالعلّة المذكورة العلّة التكوينيّة فهو ممنوع، وإن أراد بها العلّة التشريعيّة فلابدّ من استفادتها من الدليل الشرعي، والدليل في المقام هي الآية

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٩ : ٣٢٩ـ٣٣٠.

٢ ـ النساء (٤) : ٢٣.

٣ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١:١٦١.

الشريفة والأخبار الواردة في ذلك، وعرفت أنّ المستفاد منها عدم إمكان اجتماع الأُمومة والزوجيّة في واحد، فهذا الحكم يُستفاد من الآية الشريفة، ولا يبتني على مسألة المشتقّ كي يحتاج إلى هذه التكلّفات.

في دخول أسماء الزمان في محلّ النزاع

وأمّا أسماء الزمان فقد يستشكل في دخولها في مورد النزاع؛ حيث إنّ محلّه هو ما كان هنا ذاتٌ ثابتة مستقرّة متلبّسة بفعل، ثمّ زال عنها التلبّس مع بقاء تلك الذات بعينها، والزمان أمر متدرّج الوجود ليس له استقرار وثبات، بل يوجد وينعدم شيئاً فشيئاً؛ ينعدم جزء منه، ثمّ يوجد جزء آخر، وهكذا، فإذا وقع فعل في زمانٍ معيّن كالقتل، فبعد انقضائه ومضيّه لا تبق ذات؛ كي ينازع في صدق المشتقّ عليه أو لا[١].

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّ الموضوع له في مثل المقتل عامّ ـ أي كلّ زمان يقع فيه القتل ـ وانحصار العامّ في فردٍ لا يضرّ بعمومه، فانحصاره في الفرد المتلبّس فقط وعدم مصداق آخر له ـ وهو ما انقضى عنه المبدأ ـ لا يُنافي كونه موضوعاً لمعنى عامّ بأن يكون موضوعاً لزمانٍ متّصفٍ بوقوع القتل فيه حالاً أو فيما مضى، وإن لم يتحقّق في الخارج إلّا المتّصف به فعلاً. وهذا نظير الواجب؛ حيث إنّه موضوع لمعنىً كلّي مع انحصاره في فرد خاصّ[٢] انتهى.

ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب: لانعدام الزمان الذي وقع فيه الضرب، ولا يبق مع زوال التلبّس، ولا يمكن وجود مصداق آخر له، فوضعه للمعنى الكلّي لغوٌ لا حاجة إليه.

وأمّا تنظيره بالواجب فهو في غير محلّه؛ لإمكان أفراد أُخر للواجب هو الواجب

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٥٨.

٢ ـ أُنظر نفس المصدر: ٥٨.

بالغير. وأيضاً لعلّ وضعه لمعنىً عامّ؛ لإمكان اعتقاد بعض الجهلة تعدّده كالمشركين.

نعم: الواجب بالذات منحصر في فردٍ واحدٍ، لكن لا نُسلِّم أنّ الموضوع له فيه عامّ، فإنّ للفظ الواجب وضعاً خاصّاً، وللفظ الذات أيضاً وضع آخر، لا وضع لمجموعهما.

وأجاب عنه المحقّق العراقي تِنِّئ: بأنّه لا ريب في أنّ الماهيّات مُتباينة في الصور والأشكال والآثار والأطوار، فلابدّ أن يكون الوجود الذي ينبسط عليها مُظهِراً لها على ما هي عليه من الأطوار والخصوصيّات والآثار والكمّ والكيف، ولو كان الوجود يوجب تغيّراً في بعض أطوارها، أو يزيد شيئاً في أجزائها وآثارها، لما كانت الماهيّة ـ التي فرضنا أنّها وجدت ـ بموجودة، بل كان الموجود بذلك الوجود ماهيّة اُخرى. هذا خلف.

وعليه يتّضح: أنّ الأُمور التدريجيّة ماهيّات خاصّة في قبال الماهيّات القارّة، فإذا انبسط عليها الوجود كان مُظهِراً لها بما هي عليه من طور التدرّج والتصرّم، فما دام ذلك الأمر التدريجي مستمرّاً في سير وجوده، كان ذلك الوجود شخصاً خاصّاً من أفراد طبيعته، فإذا انتهى سيره في الوجود، ثمّ شرع في وجودٍ آخر، حدث فرد آخر لذلك الطبيعي ، مثلاً : الكلام سِنخ خاصّ من الماهيّات المتدرّجة في الوجود، فإذا شرع المتكلّم بكلام فهو فرد واحد من ماهيّة الكلام حتّى ينتهي سير وجوده بالسكوت، وإذا شرع في الكلام مرّةً أُخرى حدث فرد آخر لتلك الماهيّة، وهكذا، والزمان من هذا السنخ، فإنّ ماهيّته من الماهيّات التدريجيّة، فلا محالة يكون وجودها هو التدرّج في سير الوجود، فمادام مستمرّاً فيه فهو فرد واحد، فإذا صار بعضه ظرفاً لحدثٍ ما، ثمّ انقضى عنه، كان صحّة إطلاق اسم الزمان على ذلك الزمان ـ بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز ـ منوطاً بالنزاع في وضعه على ما حرّر في هذه المسألة، فإذا قيل بوضعه لخصوص المتلبّس كان إطلاق الزمان عليه بعد الانقضاء مجازاً، وإذا قيل بالأعمّ كان حقيقةً.

فإن قلت: على ما ذكرت ـ من أنّ اسم الزمان مادام مستمرّاً في سير وجوده فهو فرد واحد ـ يلزم أن يصدق اسم الزمان عليه فيما لو صار بعضه ظرفاً لحدثٍ ما بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز بعد انقضائه عنه بسنين كثيرة ـ مثلاً ـ يلزم أن يصحّ أن يقال للزمان الذي نحن فيه؛ إنّه مولد عيسى أو مقتل يحيى، ولا ريب في عدم قبول الذوق العرفي ذلك.

قلت: نعم الذوق العرفي يأبى عن ذلك قطعاً، والسرّ في ذلك أحد أمرين... إلى أن قال:

وثانيهما: هو أنّ العرف قد يقسّم الشيء الواحد حقيقة إلى عدّة أقسام بحدود وهميّة، لأغراضٍ تتعلّق بهذا التقسيم، فيتعامل مع كلّ قسمة منه بحدودها معاملة الشيء المُباين بالنسبة إلى القسمة الأُخرى، مثلاً: تقسيم الزمان المتّصل مع أنّه واحد حقيقةً إلى أقسام متعدّدة، كالسنة والسنة إلى اثني عشر شهراً، والشهر إلى أسابيع، والأسبوع إلى أيّام، والأيّام إلى ساعات، إلى غير ذلك من التقسيمات، فيتعامل مع كلّ قسم من هذه الأقسام كشيءٍ واحد مستقلّ برأسه بالنسبة إلى القسم الآخر، معاملة الشيء المُباين إلى مباينه، كالقسمة في الزمان المعبّر عنها بالسنة، يكون كلّ واحدٍ من مصاديقها مبايناً مع الآخر، وهكذا الشهر والأُسبوع واليوم، فإذا وقع حدث في بعض أيّام السنة كانت السنة ـ باعتبارها شيئاً واحداً ـ كالذات التي تلبّست بالمبدأ، ثمّ انقضى عنها، فيصحّ إطلاق اسم الزمان ـ المشتقّ من ذلك الحدث الواقع في بعض أيّام السنة ـ عليها بنحو الحقيقة؛ بناءً على أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، ومجازاً بناءً على أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأقسام الأُخر[1] انتهى.

أقول: إن أراد أنّ المقتل موضوع ليومٍ وقع فيه القتل أو شهر أو سنة وقع فيها ذلك، فلا ريب في أنّ لليوم حدّاً معيّناً، وله أوّل ووسط وآخر فلو وقع الضرب في

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٦٢ ـ ١٦٤.

أوّله لا يقال في وسطه أو آخره المقتل والمضرب باعتبار وقوعه في أوّله، وهكذا، فاليوم وإن كان باقياً في نظر العرف، لكن الزمان الذي وقع فيه الضرب أو القتل ليس باقياً عندهم.

وإن أراد أنّ المقتل موضوع لزمانٍ وقع فيه القتل، فلا ريب في أنّه متصرّم عقلاً وعرفاً، فإذا وقع في جزءٍ من يوم قتل، ثمّ انقضى، فانقضاؤه هو انعدامه، فلا تبق ذات متلبّسة بالفعل، ثمّ زال التلبّس في نظر العرف والعقلاء.

نعم: قد يتسامح العرف، فيرى الضرب الواقع قبل هذا الزمان بيسير واقعاً فيه، لكنّه غير صدق المشتقّ على ذاتٍ انقضى عنها المبدأ، بل يُعدّ هذا متلبّساً به عرفاً.

وأجاب بعض الأعاظم قدس سره **بنحوٍ آخر**: هو أنّه ليس النزاع في خصوص اسم الزمان كي يستشكل فيه، بل البحث إنّما هو في زنة «مفعل» الجامع بين اسمي الزمان والمكان، وأنّها موضوعة لوعاء وقع فيه الحدث بنحو الإطلاق الشامل للزمان والمكان، وحينئذٍ فعدم تصوّر ما انقضى بالنسبة إلى أحدهما ـ وهو الزمان ـ لا يوجب خروجه عن حريم النزاع[1].

وفيه أيضاً ما لا يخفى: لعدم الجامع الحقيقي بينهما هو الموضوع له للفظ «المقتل» وأمّا الجامع العرضي ـ كمفهوم الوعاء ـ فهو متصوّر، لكن لا شبهة في أنّ لفظ «المقتل» ليس موضوعاً لمفهوم الوعاء بالحمل الأوّلي؛ ضرورة عدم تبادره منه، وأمّا الوعاء بالحمل الشائع فهو أيضاً كذلك ليس موضوعاً له للفظ «المقتل» وإلّا يلزم أن يكون الموضوع له فيه خاصّاً.

كلام المحقّق النائيني في المقام ومناقشته

وقال الميرزا النائيني قدس سره في دفع الإشكال: إنّه لا إشكال في أنّ أسماء

١ ـ أُنظر نهاية الدراية ١: ٧٢.

الزمان ـ كيوم الأضحى والفطر والسبت ونحوها ـ ليست موضوعة لزمانٍ خاصّ، بل هي موضوعة لمعانٍ كلّيّة لها أفراد تدريجيّة، تتكرّر في كلّ سنة مثلاً، ولا يمكن اجتماع فردين منها في الوجود، وحينئذٍ فلا إشكال في بقاء الذات ولو مع انقضاء العارض فيه.

نعم: لو قلنا إنّ الزمان المأخوذ فيه هو شخص ذلك اليوم بعينه لا كلّيّه فللإشكال المذكور فيه مجال، لكنّه ممنوع[1] انتهى محصّله.

أقول: لا يخفى أنّ الحدث لا يقع إلّا في زمانٍ خاصٍّ، لا في كلّيّه وطبيعيّه، وهو غير باقٍ، فالإشكال باقٍ بحاله.

والحقّ: أنّه لا محيص عن الإشكال، فأسماء الزمان خارجة عن حريم النزاع ومحطّ البحث.

وتوهّم: استلزامه لخروج مثل التكلّم ونحوه من الأُمور التدريجيّة المتصرّمة.

مدفوع: بما عرفت أنّه ليس النزاع في خصوص زنة «متكلّم» بل في زنة فاعل ومفعول ونحوهما.

الأمر الثالث: أصل المشتقّات والخلاف فيه

اختلفوا في أنّ أصل المشتقّات ومبدأها هل هو المصدر، كما هو مذهب أُدباء البصرة[2]، أو الفعل كما هو مذهب أُدباء الكوفة[3]؟

وبعبارةٍ أُخرى: هل المشتقّ الموضوع أوّلاً هي المصادر، وأنّها المحفوظة في ضمن جميع المشتقّات، أو الأفعال كذلك؟

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٥٦.

٢ و٣ ـ أُنظر شرح الكافية ٢ : ١٩١ ـ ١٩٢.

وهذا النزاع بمكانٍ من السخافة، خصوصاً مذهب الكوفيين؛ إذ لا معنى لانحفاظ الفعل في ضمن جميع المشتقّات حتّى المصدر، بل وكذا مذهب أهل البصرة، لكن يمكن حمله على أنّ المراد أنّ ما وضع له اللّفظ أوّلاً هو المصدر، ثمّ اشتقّت منه الأفعال والأوصاف بدون انحفاظ المصدر في ضمنها.

ولهذا سلك المتأخِّرون طريقاً آخر : حيث ذهبوا إلى أنّ مادّة المصدر مجرّدة عن جميع الحركات والسكنات والهيئات؛ بنحو اللّابشرط إلّا من حيث ترتيب حروفه من التقدّم والتأخّر، موضوعة لنفس طبيعة الحدث، ثمّ اشتقّت منها الأفعال والأوصاف بهيئاتها المختلفة، فوضع المادّة نوعي بما أنّها مادّة لإحدى هذه الهيئات، وكذلك وضع الهيئات من حيث إنّها موضوعة لمعانيها بما أنّها هيئة إحدى هذه المواد[1].

ويمكن الإشكال عليه أيضاً :

أوّلاً : بأنّ المادّة مجرّدة عن جميع الحركات والسكنات والهيئات، ليست من عداد الألفاظ المعتمدة على مخرج الفم، فلا معنى للنزاع في أنّها موضوعة لكذا أو كذا، ثمّ اشتقاق الأفعال والصفات منها.

وثانياً : أنّ ذلك يوجب عدم الفرق بين المصدر واسم المصدر، فإنّ الثاني أيضاً موضوع لنفس طبيعة الحدث كالأوّل.

وثالثاً : ما ذكره مستلزم لأن يكون مثل «ضغروب» و «ضكروب» ونحوهما ـ ممّا يتخلّل بين حروف المادّة حرف غير مربوط، مع حفظ ترتيب حروف أصل المادّة أيضاً دالّاً على الحدث الموضوع له؛ إذ المفروض أنّ المادّة مأخوذة ومحفوظة فيه بنحو اللّابشرط من هذه الجهة، وإلّا فلابدّ أن يكون مضروب أيضاً مهملاً لتخلّل الواو بين حروفه.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٩٩، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٥٦، أجود التقريرات ١ : ٦٠ ـ ٦١.

ورابعاً: لو كانت المادّة موضوعة بوضع على حدة، وكذلك الهيئة، لزم تركّب المشتقّات ودلالة كلٍّ منهما على معنىً مستقلّ، لا التركيب الانحلالي، وهو باطل قطعاً؛ لعدم تبادر معنيين كذلك من مثل «ضارب» هذا.

ويمكن الجواب عن هذه الإشكالات:

أمّا الأوّل: فلأنّه إنّما يتوجّه لو كان المقصود من وضع المادّة هو التفهيم والتفهّم بها مستقلّةً، وليس كذلك، بل المراد أنّها موضوعة لاشتقاق الأفعال والصفات منها، وتهيّأ بهيئاتٍ مختلفةٍ، ولا يحتاج الوضع إلى اللّفظ.

وأمّا الثاني: فلأنّه قد يفتقر إلى تفهيم معنى الحدث وطبيعته للغير، ولمّا لم يمكن النطق بالمادّة بدون الهيئة وضع هيئة اسم المصدر، بل والمصدر أيضاً؛ بناءً على عدم الفرق بينهما؛ لأنّ الأقرب عدم أخذ الانتساب إلى فاعل ما في مفهوم المصدر، فوُضع لمجرّد إمكان النطق بالمادّة، لا أنّها موضوعة بإزاء إمكان النطق بالمادّة، بل للتمكّن من النطق بها، وحينئذٍ فلا مانع من القول بعدم الفرق بينهما.

وأمّا الثالث: فبأنّ المادّة وإن وُضعت بنحو اللّابشرط إلّا في الترتيب بين الحروف لفظاً، لكن حيث إنّها موضوعة للتهيّأ بإحدى الهيئات المعيّنة، فلا محالة لها ضيق ذاتي وتقييد في نفس الأمر بكونها في ضمن إحدى الهيئات، فلا يرد عليه ما ذكر.

وأمّا الرابع: فذهب بعض المحقّقين [وهو] السيّد محمد الفشاركي قدس سره في مقام التفصّي عنه إلى أنّ للمادّة وضعين: أحدهما الوضع التهيّئي، لا لإفادة المعنى، الثاني في ضمن وضع الهيئة بلحاظها حين وضعت الهيئة لإفادة المعنى[1].

ويرد عليه ما تقدّم سابقاً: من أنّ الدلالة ليست تابعة للإرادة؛ أي إرادة الواضع، فإذا تحقّق الوضع لها دلّت على الموضوع له، سواءً أراد الواضع منه الدلالة

---

١ ـ نقله عنه تلميذه في وقاية الأذهان: ١٦١ ـ ١٦٢.

عليه أم لا. بل وكذلك ولو صرّح بالعدم أيضاً؛ لأنّ ما هو بيد الواضع هو عنان الوضع، لا الدلالة على المعنى.

مع أنّ ما ذهب إليه أسوء حالاً من أصل الإشكال؛ لاستلزامه الالتزام في مثل «ضارب» بثلاثة أوضاع : وضع المادة أوّلاً مستقلّاً للحدث، ثانيها الوضع التبعي لوضع الهيئة، وثالثها وضع الهيئة لمعناها.

مضافاً إلى أنّه إن أراد وضع الهيئة في ضمن كلّ مادّة مادّة، يلزم خصوصيّة الموضوع له في المواد، وإن أراد لحاظ مجموع المواد حين وضع الهيئة، فليس المجموع أمراً مغايراً لكلّ واحدةٍ واحدة، وإن أراد لحاظ مادّة من الموادّ لا على التعيين، فهي ممّا لا تحقّق لها، فلا يُتصوّر لما ذكره فرض صحيح.

وللتفصّي عن الإشكال سلك بعض الأعاظم مسلكاً آخر : وهو أنّ الواضع وضع مادّة معيّنة بهيئاتها كلّ واحدةٍ واحدة من الهيئات مفصّلاً من الأفعال والصفات، ثمّ قاس عليها المواد الأُخر وهيئاتها من الأفعال والصفات[1].

وفيه : ـ مضافاً إلى عدم اندفاع أصل الإشكال بذلك، وهو لزوم التركُّب في المشتقّات ـ أنّ القياس المذكور لابدّ أن يكون هو وضعاً لها؛ لعدم تصوّر غير ذلك، فيرد عليه الإشكالات المتقدّمة.

وغاية ما يمكن أن يقال في المقام: هو أنّ المادّة وُضعت أوّلاً ـ مجرّدة عن جميع الحركات والسكنات ـ لطبيعة الحدث، لكن حيث إنّه لا تحصّل وتعيّن لها استقلالاً، بل هي في وجودها تبع للهيئة، فلا يمكن تحقّقها استقلالاً، كما أنّ الهيئة تبع للمادّة لم تدلّ على معناها استقلالاً، نظير الهيولى الغير المتحصّلة إلّا بالصورة، وكما أنّ الهيولى فانية ومندكّة في الصورة في عالم الحقائق، كذلك المادّة في عالم الألفاظ تبع للهيئة فانية ومندكّة فيها، والموجود في نفس الأمر هو الهيئة، وهي بسيطة، فكذلك معناها

---

١ ـ المصدر السابق : ١٦٢.

ومفادها، كما سيأتي بيانه.

هذا كلّه في الموادّ.

وأمّا الهيئات فقد يستشكل : بأنّ الهيئة مجرّدةً عن المادّة غير قابلة للتصوّر واللحاظ كي توضع لمعنىً من المعاني، والمفروض أنّها موضوعة مجرّدةً عن الموادّ لا المجموع المركّب منها ومن المادّة.

ويمكن دفعه : بإمكان تصوّر الهيئة في ضمن مادّة من الموادّ وإن كانت مهملة، مثل هيئة «فاعل» في ضمن أيّة مادة من الموادّ، فلا إشكال حينئذٍ.

الأمر الرابع : في كيفيّة وضع الأفعال وبيان مداليلها

والمشهور أنّ الفعل الماضي يدلّ على الزمان الماضي، والمضارع على الحال والاستقبال[١].

والتحقيق : أنّه لا دلالة له على الزمان أصلاً؛ وذلك لأنّه إذا فُرض صدور حدث من ذات، كالضرب من «زيد»، فهنا عدّة أُمور : أحدها الذات التي صدر منها الضرب، وهو «زيد»، الثاني الحدث؛ أي الضرب، الثالث صدوره منه، أو حلوله فيه كما في «مات زيد»، الرابع الزمان الذي وقع فيه الضرب، فالدالّ على الذات هو «زيد» وعلى الحدث هو الضرب، وعلى صدوره هي هيئة «ضرب»، فالدالّ على تحقُّق الحدث أو ترقّبه هو هيئة الفعل، وأمّا الزمان فهو خارج عن مدلول الفعل.

نعم : تحقّق الحدث مستلزم عقلاً لصدوره في الماضي ، وترقّبه مستلزم لوقوعه في المستقبل، لكن الاستلزام العقلي غير دلالة الفعل على الزمان وأخذه في مدلوله.

وبعبارةٍ أُخرى : يمكن الحكاية عن الذات وعن الحدث كلّ واحدٍ بنحو المعنى

---

١ ـ شرح الكافية ٢ : ٢٢٣، شروح التلخيص ٢ : ٢٥ ـ ٢٦، المطول : ١٤٩ ـ ١٥٠.

الاسمي، وأمّا الصدور ـأي صدور الضرب ـ فهو أيضاً أمر وجودي في قبال العدم، لكن ليس هو مثل الذات في الاستقلال، ويمكن الحكاية عنه أيضاً بنحو المعنى الاسمي بلفظ الصدور والتحقّق وإن لم يكن هو من المعاني الاسميّة، لكن لا ارتباط بين الذات والحدث إذا حُكي كلّ واحدٍ منهما منفرداً، لكن لو أردنا الحكاية عن الصدور بالمعنى الحرفي على ما هو في الواقع ونفس الأمر ـالذي هو الربط بالمعنى الحرفي ـ قلنا: «ضرب زيد»، فلفظ «زيد» يدلّ على الذات، وأمّا لفظة «ضرب» فهي وإن كانت من حيث المادّة موضوعة لطبيعة الحدث، ومن حيث الهيئة لنسبة الحدث إلى الذات، لكن لمّا كان الموجود في الواقع هو الصادر ـأي الضرب ـ وأمّا صدوره فليس أمراً سواه عقلاً وعرفاً، فالمحكي عنه بكلمة «ضرب» واحد بسيط، لكنّه من البسائط التي يمكن تحليله عند العقل إلى شيئين: المادّة والهيئة، وأمّا الزمان فليس مدلولاً له أصلاً.

نعم: تحقّق الحدث وترقّبه يلزمه المُضيّ والاستقبال.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ الحروف على قسمين: إخطاريّة تحكي عن الواقع، كهيئة الماضي والمستقبل، وإيجاديّة كهيئة الأمر، فإنّه عبارة عن إيجاد البعث نحو الإتيان بالمأمور به، وكما أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، كذلك الأفعال، فإنّ هيئاتها موضوعة لخصوص كلّ واحدٍ من الصدورات والروابط بلحاظها إجمالاً، كما تقدّم تفصيله في المعاني الحرفيّة.

وعلى فرض تسليم أنّ دلالة الفعل على الزمان لفظيّة لا عقليّة، فهو لا يوجب تركّب المشتقّات، ولا يُنافي بساطة معانيها بالمعنى الذي تقدّم بيانه؛ لأنّ دلالته على الزمان ـعلى الفرض المزبور ـ نظير دلالة «الجسم» على الأبعاد الثلاثة ونحوها ممّا يتبادر منه إلى الذهن عند الإطلاق، مع عدم تركّب مدلول لفظ «الجسم» من الأبعاد الثلاث وغيرها، وإلّا فمن الواضحات أنّ الزمان ليس مدلول الفعل بأحد الدلالات الثلاث المعهودة.

وظهر ممّا ذكرنا: عدم المنافاة بين دعوى تبادر الزمان من الفعل وبساطة معناه بالمعنى المتقدّم.

هذا بالنسبة إلى الماضي والمضارع، أمّا الأمر فلا ريب ولا إشكال في عدم دلالته على الزمان؛ لأنّه موضوع لطلب الطبيعة لا غير.

ثمّ إنّ المضارع قد يُطلق على المتلبّس بالفعل في الحال ـ أي الزمان الحاضر ـ بلا عناية، كما في «زيد يُصلّي» إذا كان مشتغلاً بالصلاة بالفعل، وقد لا يطلق إلّا على المتلبّس في الاستقبال، كما في «يقوم» و «يقعد» إذ لا شبهة في عدم إطلاقهما على المتلبّس في الحال؛ أي حال النطق، فضلاً عن الحال بمعنى الزمان الحاضر، فهل هو مشترك لفظي لكلٍّ من الحال والاستقبال، أو أنّه موضوع لمعنىً عامّ يشملهما، كمفهوم الزمان غير الماضي؟ ولا سبيل إلى واحدٍ منهما؛ لبعد الأوّل، وعدم ملائمة الثاني؛ لكون الموضوع له فيه خاصّاً، فلابدّ إمّا من الالتزام بأنّه موضوع للمتلبّس في الحال، واستُعمل كثيراً في الاستقبال مع القرينة بنحوٍ من العناية حتّى أفاده بغير قرينة، أو العكس كما هو الظاهر، وليس مجازاً في الحال، كما اختاره في «الدرر» حيث قال: إنّ إطلاق مثل «يصلّي» و «يقرأ» و «يتكلّم» على الحال، إنّما هو بملاحظة الأجزاء اللّاحقة التي لم توجد بعدُ[1] انتهى. للقطع بأنّه ليس في إطلاقه على الحال عناية وادّعاءٌ ليكون مجازاً.

الأمر الخامس: في اختلاف مبادئ المشتقّات

مبادئ المشتقّات مختلفة، فبعضها حرفة وصناعة كالتجارة والنجارة، وفي بعضها قوّة وملكة كالاجتهاد، وبعضها من الأفعال كالأكل والشرب، واختلافها

١ ـ اُنظر درر الفوائد: ٦٠.

لا يوجب الاختلاف في الجهة المبحوث عنها، غاية الأمر أنّه توجب الاختلاف في أنحاء التلبّس والانقضاء، كما أفاده في «الكفاية»[١].

إلّا أنّ البحث فيما كان مبدؤه حرفة وصناعة أو قوّة وملكة ليس في أنّه موضوع لكذا أو كذا؛ لوضوح عدم وضع لفظ «المجتهد» بالوضع التعييني للواجد لذلك وإن لم يتلبّس بذلك بالفعل قطعاً، مع أنّا نرى صحّة إطلاق ذلك قبل الاشتغال والتلبّس بالفعل. نظير إطلاق المسجد والمفتاح على ما هو مُعَدّ لذلك وإن لم يقع فيه السجدة بالفعل قطعاً، فلابدّ أن يكون البحث في مثل ذلك : في أنّ استعمالها مجازاً وعناية في ذلك كثيراً إلى أن استُغني عن القرينة، هل هو في كذا ـ أي في خصوص المُعَدّ لذلك ـ أو الأعمّ منه وممّا انقضى عنه الاستعدادُ.

وأمّا مثل «المسجد» و «المحراب» ونحوهما من أسماء المكان و «المفتاح» ونحوه من أسماء الآلة، فالظاهر انقلابها من الوصفيّة إلى الاسميّة، وأنّها صارت أسماء لجنس المعبد وآلة الذبح، وليست موضوعة لمكانٍ وقع فيه السجدة أو آلة يقع بها الذبح ونحوه بالفعل، فلا مجال للنزاع في أنّها موضوعة لخصوص المتلبّس أو الأعمّ، وعلى فرض أنّها من الأوصاف، فالظاهر أنّ مثل ذلك موضوع لما هو مُعَدّ لذلك وإن لم يتلبّس بذلك بعدُ للتبادر، بخلاف سائر المشتقّات.

ثمّ أنّ الهيئات أيضاً مختلفة من حيث المعنى المتبادر منها، فإنّ المتبادِر من مثل «ضرب» و «اتّجر» و «جرى الماء» ونحوها هو المتلبّس بالمبدأ بالفعل؛ بحيث لا يصحّ الإطلاق مع عدم التلبّس كذلك، وكذلك الفعل المضارع منها، فإنّ المتبادر من «يضرب زيد» و «يتّجر» أو «يجري الماء» أنّ الذات ستتلبّس بعد ذلك، ولا يصحّ مع عدم التلبّس في المستقبل، بخلاف مثل «الضارب» و «التاجر» و «الجاري» و «القاتل»، فإنّ «الضارب» و «القاتل» يطلقان على ما إذا تلبّس الذات بالضرب

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٦٢.

والقتل في زمانٍ ما وإن لم يكن مشتغلاً بذلك بالفعل، و «الماء الجاري» لا يطلق إلّا على ما فيه نبع واستمرار وكذلك لفظ «الطلبة» و «المجتهد» فقد يقال إنّ منشأ ذلك هو الاختلاف في الوضع والالتزام بتعدّد الأوضاع[1] ولكنّ الظاهر أنّه أيضاً ناش عن كثرة الاستعمال حتّى صار حقيقة في ذلك.

ثمّ إنّ قيام المبدأ بالذات إمّا بنحو الحلول كما في «مات زيد» و «حسُن عمرو» ونحوهما من الأفعال اللّازمة، وإمّا بنحو الصدور، كما في «ضرب زيد»، ولا مجال للقول بأنّها موضوعة لمعنى عامّ شامل لهما كمفهوم الربط؛ لمنافاته لما اخترناه من أنّ الموضوع له فيها خاصّ، ولا للقول بتعدّد الأوضاع، فلابدّ أن يقال: إنّ الموضوع له فيها هو الروابط الجزئية على ما هي عليه في نفس الأمر.

الأمر السادس: في المقصود في الحال في عنوان البحث

ليس المُراد بالحال في عنوان البحث زمان النطق قطعاً؛ ضرورة عدم التجوّز في قولنا: «كان زيد ضارباً أمس» ولو على القول بوضعه لخصوص المتلبّس مع عدم تلبّسه بالمبدأ حال النطق، وكذلك مثل «زيد ضارب غداً» مع عدم الاشتغال به زمان النطق، ولا حال الجري والإطلاق ولا حال النسبة أيضاً؛ لتأخّر ذلك كلّه عمّا هو مورد البحث، فإنّ مورد النزاع إنّما هو في المفهوم التصوّري للمشتقّ، وأنّه موضوع لأي شيءٍ تصوّراً، وهذا إنّما هو قبل الجري والاستعمال، بل المراد بالحال هو التلبّس الفعلي.

وحينئذٍ: فالنزاع في المقام إنّما هو في أنّ المشتقّ هل هو موضوع لخصوص المتلبّس بالفعل، أو المعنى الأعمّ منه وممّا انقضى عنه التلبّس؟

---

١ ـ أُنظر حاشية المشكيني ١: ٦٥.

وبذلك يظهر ما في كلام بعض الأعاظم؛ حيث جعل المشتقّات على أقسام: منها ما يعتبر فيها التلبّس، الثاني ما لا يعتبر فيه التلبّس في الحال، بل يكفي الملَكة، وجعله حقيقةً في الأوّل ومجازاً في الثاني[1]؛ لما عرفت أنّ الكلام في المقام إنّما هو في المفهوم التصوّري من دون دَخْل للاستعمال فيه، بل النزاع جارٍ وإن فُرض عدم استعمال المشتقّ أصلاً، ولم يجرِ على الذات.

وظهر أيضاً: اندفاع ما أورده بعضهم على جريانه فيما يمتنع التلبّس بالمبدأ في الخارج، كالممتنع في قولنا: «شريك البارئ ممتنع»، أو لم يتلبّس به وإن لم يكن ممتنعاً، كما في «زيد معدوم»؛ لعدم ثبوت ذات فيهما يثبت له الامتناع أو العدم للقاعدة الفرعية، وهي «أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له» وإلّا يلزم انقلاب الامتناع إلى الإمكان والعدم إلى الوجود[2] انتهى.

لما عرفت أنّ الكلام إنّما هو في المفهوم التصوّري للمشتقّ من غير دخْل لتحقّق التلبّس في الخارج وإمكانه.

وأمّا ما أجاب به عن الإيراد: من أنّ المراد بالمحمول في مثل «شريك البارئ ممتنع» و «زيد معدوم» هو الكون الرابط، فلا يحتاج إلى ذاتٍ ثبت لها الامتناع أو العدم[3].

ففيه: أنّ الكون الرابط المصطلح عليه إنّما هو فيما كان الموضوع موجوداً، كما في «زيد أعمى» ولو في المحمول العدمي، لا في الموضوع الممتنع أو المعدوم، كما في المقام، فهو ينافي عدم وجود الموضوع أو امتناعه، نعم لا يُنافي عدم المحمول أو امتناعه كما في «زيد أعمى».

---

١ ـ أُنظر الفصول الغرويّة: ٦٠ ـ ٦١.

٢ ـ أُنظر ما قاله صاحب المحجّة كما عن نهاية الدراية ١: ٧٩ ـ ٨٠.

٣ ـ أُنظر المصدر السابق ١: ٨٠.

الأمر السابع: في الجامع على الأعمّ

لابدّ على القول بوضعه للأعمّ من فرض جامع بين المتلبّس وما انقضى عنه هو الموضوع له، بل هو من أركان هذا البحث؛ إذ لا مجال له مع عدم الجامع بينهما؛ إذ لا مجال للقول بالاشتراك اللّفظي وتعدّد الوضع على هذا القول ـ تارةً لخصوص المتلبّس، وأُخرى لما انقضى عنه ـ لاستلزامه لغويّة البحث وعدم ترتّب الثمرة عليه[١] ولا لدعوى أنّ الموضوع له في المشتقّات خاصّ ـ بتصوّر معنىً عامّ شامل للمتلبّس وما انقضى عنه ووضعه لأفراده الخاصّة ـ لعدم ترتّب الثمرة المذكورة حينئذٍ.

نعم: يترتّب عليه ثمرة أُخرى وهي إجمال الخطاب على القول بالأعمّ، وعدمه على القول الآخر. فلا مناص عن القول بعموم الموضوع له فيها، فعلى القول بالأعمّ يحتاج إلى جامع هو الموضوع له، ولا شبهة في عدم وجود الجامع المقولي في المقام لعدم تصوّره. كما لا يتصوّر الجامع المقولي بين الموجود والمعدوم.

وعلى فرض تسليم أنّهما من قبيل الأمرين الوجوديّين، فما يتصوّر أن يكون جامعاً بينهما هو عنوان المتلبّس مطلقاً، لكنّه يشمل المتلبّس بالمستقبل أيضاً، وكذلك المتلبّس به في الجملة.

وأمّا الجامع العرضي: فغاية ما يمكن أن يقال في تصويره: هو عنوان ما خرج من الوجود إلى العدم أعمّ من المتلبّس بالفعل أو ما انقضى عنه التلبّس.

---

١ ـ فإنّ الثمرة المذكورة لهذا البحث: هي كراهة البول تحت الشجرة المثمرة في غير أوان ثمرتها؛ للنهي عن البول تحت الشجرة المثمرة، فعلى الأعمّ يكره ذلك، وعلى القول بوضعه لخصوص المتلبّس فلا، وبناءً على الاشتراك اللفظي يكون اللفظ مجملاً مع عدم القرينة المعيّنة، فلا يصلح الاستدلال به، وكذلك بناءً على القول بأنّ الموضوع له فيه خاصّ. فإنّه مثل القول بالاشتراك اللفظي في لزوم لغويّة البحث، فذكرهم الثمرة المذكورة دليل على عدم الاشتراك وعدم خصوصيّة الموضوع له. (المقرِّر)

وهو أيضاً بعيد غايته، لا أظنّ أن يلتزم به القائل بالأعمّ.

فالحقّ : أنّه لا جامع بينهما مقوليّاً ذاتيّاً ولا عرضيّاً، والظاهر أنّ القائلين بالأعمّ لم يتفطّنوا إلى ذلك ـ أي أنّه لابدّ هنا من جامع ـ بل ذهبوا إلى ذلك بملاحظة بعض الاستعمالات والموارد التي استعمل فيها المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ، وأمّا على المذهب المنصور ـ من أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس بالفعل ـ فلا يفتقر إلى تصوير الجامع ووجوده.

الأمر الثامن : في الأصل عند الشك في المقام

لا أصل لفظي يرجع إليه في المقام عند الشكّ وعدم الدليل على إثبات أحد القولين، بل لا وجه للرجوع إليه على فرض وجوده؛ لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو في مفهوم المشتقّ ومدلوله الموضوع له، وأنّ البحث فيه لغوي لا يفيد، الأصل اللّفظي، بل المرجع في فرض الشكّ هو الأصل العملي، ويختلف باختلاف الموارد؛ فما له حالة سابقة ملحوظة فهو مورد الاستصحاب، وإلّا فالبراءة.

الأقوال في المسألة ومناقشتها

إذا عرفت هذا نقول : إنّ المسألة عند القدماء ذات قولين : أحدهما الوضع لخصوص المتلبّس؛ أي مفهومه المنطبق عليه[١]. الثاني : الوضع للأعم[٢].

وذكر المتأخّرون أقوالاً أُخر :

كالتفصيل بين ما كان المشتقّ محكوماً عليه ومحكوماً به، فاشترطوا البقاء في

---

١ ـ عُزي ذلك إلى الرازي والبيضاوي والحنفية كما في هداية المسترشدين : ٨٣.

٢ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأُصول : ٦٧، وقال في هداية المسترشدين : ٨٣ بأنّه هو المعروف بين أصحابنا.

الثاني دون الأوّل[١]، والظاهر أنّ هذا التفصيل ناش عن ملاحظة قوله تعالى: ﴿اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُما﴾[٢] الآية، وقوله تعالى: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٣]؛ إذ لا شبهة في وجوب حدّ السارق والزاني ـ أي من صدر عنه ذلك ولو قبل حين ـ بعد زوال التلبّس أيضاً للآية، والاستدلال بهما لا يتمّ إلّا على القول بالأعمّ إذا جعل موضوعاً كما في الآيتين، دون ما إذا كان محمولاً.

والحاصل: أنّ منشأ هذا التفصيل هو الآيتان؛ بملاحظة مفروغيّة وجوب حدّ مَن صدر منه الزنا والسرقة وإن انقضى.

وفصّل آخرون: بين كون المبدأ من المصادر السيّالة كالتكلّم ونحوه، وبين الأُمور القارّة، فاشترطوا البقاء في الثاني، دون الأوّل[٤]... إلى غير ذلك من الأقوال التي لا جدوى في التعرّض لها.

الحقّ في المسألة وأدلّة الأخصّي

والحقّ: أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس؛ بمعنى أنّه موضوع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتلبّس بالفعل، والدليل على ذلك هو التبادر فقط.

وأمّا الاستدلالات المذكورة في كتب الأُصوليين فهي مخدوشة:

كالاستدلال: بأنّه لابدّ في الحمل من وجود خصوصيّة في الموضوع توجب صحّته، وإلّا يلزم صحّة حمل كلّ شيء على كلّ شيء، فهذه الخصوصيّة في مثل «زيد ضارب»: إمّا التلبّس الفعلي بالضرب، وهو المطلوب، أو غيره من الأُمور المنتزعة،

---

١ ـ تمهيد الأُصول: ١٥٤.

٢ ـ المائدة (٥): ٣٨.

٣ ـ النور (٢٤): ٢.

٤ ـ اُنظر نهاية الأُصول للعلّامة: ٢٠ (مخطوط).

وليس فيه ما يصلح لذلك[١].

وكالاستدلال: بأنّ هذا النزاع مبني على النزاع في أنّ مفهوم المشتقّ: بسيط، أو مركّب: فعلى الأوّل فهو موضوع لخصوص المتلبّس، وعلى الثاني للأعمّ، وحيث إنّ الحقّ هو الأوّل، وأنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدئه إلّا باللابشرطيّة والبشرط اللّائيّة، فالحقّ هو أنّه موضوع لخصوص المتلبّس[٢]، كما ذهب إليه المحقّق الدّواني[٣].

وأنت خبير: بأنّ هذه الاستدلالات لا تلائم هذا البحث؛ لما عرفت من أنّ البحث فيه إنّما هو في المفهوم التصوّري للمشتقّ، وأنّ البحث لُغوي لا عقلي، كما هو مقتضى استدلال المحقّق المزبور، إذ لا ارتباط له بالبحث اللّغوي.

وكالاستدلال: بأنّه لا شبهة في أنّ مثل الأبيض والأسود ونحوهما من الأوصاف المتقابلة المتضادّة يمتنع اجتماعها في موضوع واحد، وحينئذٍ فلو فرض اتّصاف جسم أوّلاً بالسواد، ثمّ زال السواد عنه، واتّصف بالبياض، وفرض أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، لزم صدقُ عنواني الأسود والأبيض على الجسم المذكور وارتفاعُ التضادّ بينهما، ولكنّه محال فيلزمه استحالة القول بالأعمّ[٤].

إذ فيه: أنّ حكمَ العقل ـ بأنّ الأسود والأبيض متضادّان لا يمكن اجتماعهما على موضوع واحد ـ مرهونُ التبادر، وإلّا فلا مضادّة بينهما، فحيث إنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس، فلا يطلق عليه الوصف الآخر.

وكالاستدلال بصحّة السلب[٥].

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد: ٦٢.

٢ ـ أُنظر أجود التقريرات ١: ٧٤ ـ ٧٥.

٣ ـ أُنظر شرح التجريد للقوشجي (تعليقة الدّواني): ٨٥.

٤ ـ أُنظر نهاية الأفكار ١: ١٣٥ ـ ١٣٦.

٥ ـ كفاية الأُصول: ٦٤.

فإنّ فيه ما عرفت: من أنّها مسبوقة دائماً بالتبادر. وأُورد على الاستدلال بصحّة السلب أيضاً بما حاصله: أنّه إن أُريد صحّته مطلقاً وبدون القيد، فهي ممنوعة، وإن أُريد صحّته مقيّداً بالحال فغير مفيدة؛ لأنّ ما هو علامة المجاز هو صحّته مطلقاً[١].

وأجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله: أنّه إن كان القيد قيداً للمحمول؛ كأن يقال: «زيد ليس بضارب في الحال» إذا فرض تلبّسه بالضرب وزواله، وأُخذ الموضوع والسلب مطلقين، فهو صحيح؛ لأنّ سلب المقيّد أعمّ من سلب المطلق.

وأمّا لو كان القيد للسلب؛ كأن يقال: «زيد ليس في الحال بضارب»، أو للموضوع؛ كأن يقال: «زيد في الحال ليس بضارب»، فغير ضائر بكونها علامة؛ ضرورة صدق المطلق على أفراده على كلّ حال[٢] انتهى.

وأنت خبير: بأنّ القيد إذا كان للموضوع فربّما يصير الحمل غلطاً، كما لو قيل: «زيد الآن إنسان» إذا جعل القيد جزءاً للموضوع، وعلى تقدير جعله قيداً للسلب أيضاً لا يتمّ الاستدلال بها للمطلوب؛ لأنّ المطلوب هو عدم صحّة إطلاق الضارب على ما انقضى عنه الضرب على نحو إطلاقه على المتلبّس به فعلاً، وهذا الدليل لا يفي بإثباته؛ حيث إنّ القيد إذا جعل للموضوع أو السلب فالمسلوب هو الضاربيّة المطلقة عن الموضوع المقيّد أو سلب الضاربيّة المقيّدة بالحال عن زيد المطلق لا السلب المطلق. وبالجملة: هذا الاستدلال أيضاً لا يخلو عن المناقشة، فالدليل على هذا القول ينحصر بالتبادر.

أدلّة الأعمّي ومناقشتها

واستُدلّ للأعمّ بوجوه:

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٨٣ ـ ١٨٤.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٦٦ ـ ٦٧.

الأوّل التبادر[1]: وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس لا الأعمّ، وأنّ دعواه في المقام فرع وجود الجامع الذاتي أو المقولي بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ، وهو مفقود.

الثاني: أنّه لا شبهة في وجوب قطع يد من تلبّس بالسرقة في زمانٍ سابق؛ لقوله تعالى: ﴿**اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُما**﴾[2]، وحدّ الزاني كذلك لقوله تعالى: ﴿**اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾[3]، ولا يتمّ دلالتهما على وجوبهما مع انقضاء التلبّس، إلّا على القول بأنّه حقيقة في الأعمّ؛ إذ على القول باعتبار التلبّس بالفعل لا يصدق السّارق والزّاني عليهما، ولا تشملهما الآيتان، مع أنّ دلالتهما عليه ممّا لا شبهة فيه تعتري لأحد[4].

وفيه: أنّه إن أُريد أنّ الموضوع لوجوب الحدّ هو عنوانا «السارق» و «الزاني» ـ المنتزعان عن الذات ـ فهو ممنوع، بل الموضوع له فيهما هو صدور الفعل في زمانٍ ما.

وبعبارةٍ أُخرى: صدور السرقة والزنا بمجرّده علّة تامّة لوجوب القطع والحدّ ولو في الزمان السابق.

الثالث: أنّه لا ريب في صدق «مقتول» و «مضروب» ونحوهما على من وقع عليه القتل والضرب ولو في الزمان السابق، وهو دليل على أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، وإلّا لم يصدق ذلك عليهما[5].

ومن هنا التجأ بعض من ذهب إلى أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس بالفعل، إلى

---

١ ـ هداية المسترشدين: ٨٤.

٢ ـ المائدة (٥): ٣٨.

٣ ـ النور (٢٤): ٢.

٤ ـ أُنظر مفاتيح الأُصول: ١٧، وهداية المسترشدين: ٨٤.

٥ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٦٧.

دعوى خروج اسم المفعول عن حريم النزاع ومحطّ البحث في هذا الباب[١].

ولكن لا يخفى ما فيه: إذ لا فرق بين اسمي الفاعل والمفعول في أنّه كما يمكن صدور الحَدَث من ذات وانقضاؤه، يمكن وقوعه على الذات وانقضاؤه بحسب العرف واللّغة. ولا سبيل إلى توهّم بقاء القتل والضرب الواقعين على الذات بعد زمان الوقوع، كما يشهد به العرف واللّغة. فلا مجال لتوهّم خروجه عن مورد البحث.

الرابع: استدلال الإمام عليه السلام في غير واحدٍ من الأخبار[٢] بعدم صلاحيّة عَبَدة الأصنام والأوثان لمنصب الإمامة والخلافة ولو بعد إسلامهم بقوله تعالى: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالمينَ**﴾[٣] تعريضاً بمَن تصدّى لهما ممّن عبد الأصنام مدّةً مديدة في الزمان السابق ولو بعد إسلامهم، وهو إنّما يتمّ على القول بالأعمّ، وإلّا فمن المعلوم عدم تلبّسهم بالظلم وعبادة الأصنام حين تصدّيهم للخلافة، فيكشف استدلاله عليه السلام بالآية عن أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ[٤].

وفيه: أنّه إنّما يتمّ لو كان الموضوع والعلّة التامّة لعدم الصلاحية لتصدّي الخلافة هو صدق عنوان الظالم عليه، وليس كذلك، بل الموضوع والعلّة التامّة لذلك هو صدور الظلم ولو آناً ما، سواءً كان قابلاً للبقاء كعبادة الصنم، أم لا كدفنهم البنات، فلا يتمّ هذا الاستدلال أيضاً.

وتوضيح الكلام على وجه يرتفع النقاب عن وجه المرام: هو أنّ الآية الشريفة في مقام بيان عِظم قدر الخلافة، وجلالة منصبها، وعلوّ درجتها وشأنها، وعِظم خطر الرئاسة الإلهيّة على الناس، والسلطة عليهم وعلى أموالهم، وأنها أجلّ المناصب

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٧٥ و ٨٣ ـ ٨٤.

٢ ـ معاني الأخبار: ١٣١ / ١، الخصال: ٣١٠ / ٨٤.

٣ ـ البقرة (٢): ١٢٤.

٤ ـ هداية المسترشدين: ٨٤، كفاية الأُصول: ٦٨، نهاية الأفكار ١: ١٣٩.

الإلهيّة، كما يشهد لذلك سياق الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1]، وذكر الصدوق‌ نحواً من عشرين قضيّة اتّفقت لإبراهيم ابتلاه الله بها، التي من جملتها أمره تعالى بذبح ولده[2]، فإنّ ابتلاء الله تعالى إيّاه لم يكن لأجل الاختبار والامتحان الحقيقي؛ لعلمه تعالى بحاله قبل وجوده ووجود كافّة الممكنات، بل لأجل تكميله لأجل الصبر وتحمّل الشدائد والمشاقّ وتقوية روحه ونفسه؛ لافتقار الرئاسة على الناس والخلافة ودعوتهم إلى التوحيد والصراط المستقيم إلى ذلك، وإلى عصمته وعدم صدور الظلم منه ولو آناً ما، فصدورُ الظلم وعبادة الأصنام ولو في الأزمنة السابقة، مانعٌ عن وصول الشخص إلى هذه المرتبة العظمى، التي هي فوق منصب الخلّة ونيلها، ولمّا أراد إبراهيم أن يعرف أنّه هل يوجد من ذرّيّته من يليق لهذا المنصب؟ قال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، لا لاشتياقه وحبّه أن يكون ذُرّيّته رؤساء على الناس؛ لتنزّهه وتنزّه جميع الأنبياء عن المقاصد الدنيويّة، بل لمجرّد أن يعرف ذلك ويطّلع عليه، فقال الله: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وليس هذا نفياً لما سأله إبراهيم، بل مفاده أنّ اللّائق لهذا المنصب هو من لم يصدر منه ظلم أصلاً، وحينئذٍ فالآية أجنبيّة عمّا نحن فيه.

وينبغي التنبيه على اُمور:

الأمر الأوّل: الأقوال في تركيب المشتقّ وبساطته والحقّ فيها

اختلفوا في أنّ المشتقّ بسيط أو مركّب على أقوال.

توضيح ذلك: أنّ التركيب على قسمين: التركيب التفصيلي، كما في «غلام زيد»،

---

١ ـ البقرة (٢): ١٢٤.

٢ ـ الخصال: ٣٠٤ / ٨٤.

وهو عبارة عن تركّب اللّفظ من لفظين موضوعين؛ كلّ واحدٍ لمعنىً، والتركيب الانحلالي، وهو عبارة عن اللّفظ والمعنى البسيطين القابلين للتحليل عند التعمّل العقلي مع بساطة اللّفظ ومعناه.

وهنا قسم آخر للبسيط : وهو ما لا يقبل لفظه الانحلال ولو عقلاً، وكذلك معناه لكنّه ينحلّ كانحلال الجوامد إلى الهيولى والصورة.

فلابدّ أوّلاً من التعرّض لبيان الوجه في كلّ واحدٍ من أقسام التركّب والبساطة، ثمّ التعرّض لما هو المختار في المشتقّ.

فنقول : يمكن تصوير القسم الأوّل من التركيب في المشتقّات : بأن يقال إنّ المشتقّ مركّب من المادّة والهيئة، وكلٌّ منهما موضوع لمعنىً : الأُولى لطبيعة الحدث، والثانية لانتسابه إلى الفاعل، فكلّ واحدةٍ منهما موضوعة لمعنىً، فهو مركّب بهذا المعنى لفظاً ومعنىً.

وتصوير القسم الثاني من التركيب أيضاً في المشتقّ : بأنّ كلّ واحدةٍ من المادّة والصورة وإن وضعت لمعنىً غير الآخر، لكن المفهوم منها شيء واحد، وأمّا المادّة والهيئة فلا يستقلّ كلّ واحد منهما عن الآخر في اللّفظ، ولا في مقام الدلالة، ولا من حيث المعنى، وهذا في عالم الألفاظ كالهيولى والصورة في عالم الحقائق.

ويمكن تصوير البساطة بالمعنى الثالث : ـ أي الغير القابل للانحلال ولو عقلاً ـ بأنّه لا فرق بين المصدر والمشتقّ إلّا بالاعتبار، وهو اللّابشرطيّة والبشرط لائيّة، كما ذهب إليه المحقّق الدّواني[1] وحيث إنّه لا يمكن حمل الحدث على الذات وضعت هيئة المشتقّ لإمكان الحمل، لا لإفادة المعنى، نظير ما تقدّم من أنّ هيئة المصدر موضوعة لإمكان النطق بالمادّة لا غير، فعلى هذا فمفهوم المشتقّ بسيط غير قابل للانحلال العقلي. فالأقوال في المشتقّ ثلاثة : القول بأنّه مركّب تفصيلاً، والقول بأنّه بسيط، لكنّه

١ ـ أُنظر حاشية الدّواني (ضمن شرح التجريد للقوشجي) : ٨٥.

قابل للانحلال بالتعمّل العقلي، والقول بأنّه بسيط غير قابل للانحلال.

ثمّ إنّ هيئات المشتقّات اسميّة وفعليّة أيضاً مختلفة :

أمّا هيئة الأمر : فهي موضوعة لمعنىً حرفي، وهو إيجاد الطلب وحقيقة البعث بالحمل الشائع، وهو معنى قائم بالغير.

وأمّا الماضي والمضارع : فقد عرفت أنّ لفظهما بسيط قابل للانحلال، ومعناهما أيضاً كذلك. فاللّفظ والمعنى فيهما متطابقان.

وأمّا المشتقّات الاسميّة : فهي موضوعة لمعنىً بسيط؛ لعدم أخذ الذات ولا الانتساب إلى فاعل ولا غير ذلك في مفهومها، بل الموادّ فيها موضوعة لنفس طبيعة الحدث، وهي في تحصّلها تحتاج إلى التهيّؤ بهيئة من الهيئات، وتحصّلها بهيئة المصدر لا تفيد في إمكان الحمل، فوضع هيئة فاعل لمجرّد إمكان الحمل على الذات، وإلّا فليس الانتساب إلى فاعل ما مأخوذاً في مدلوله، فأظنّ أنّ المسألة ذات قولين لا غير :

أحدهما : البساطة القابلة للانحلال[١].

الثاني : البساطة الغير القابلة له[٢].

وأمّا التركّب التفصيلي : فلا أظنّ أنّ أحداً يلتزم به؛ بأن يكون مفاد «ضارب» ـ مثلاً ـ ثلاثة أشياء مفصّلات : الذات، والانتساب إلى فاعل ما، والحدث؛ لشهادة الوجدان على خلافه وأمّا ما يترائى من بعض كلماتهم ـ من أنّ معنى «ضارب» ذات ثبت لها الضرب[٣] ـ فليس مرادهم أنّه مركّب منها، بل هو في مقام تقريب المعنى إلى الأذهان.

والحقّ : أنّه موضوع لمعنىً بسيط قابل للانحلال العقلي، ولا مفرّ للقائل ـ بعدم

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ٦١، نهاية الأفكار ١ : ١٤٤.

٢ ـ شرح التجريد للقوشجي (حاشية الدّواني) : ٨٥، نهاية الأُصول ١ : ٦٨.

٣ ـ هداية المسترشدين : ٨٨.

الفرق بين المشتقّ وبين مبدئه إلّا بالاعتبار ـ عن الالتزام بالتركيب الانحلالي، وإلّا فلا يمكنه حمل المشتقّ على الذات.

ثمّ إنّه لا بأس بصرف عنان الكلام إلى التحقيق في معنى قولهم : إنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدئه إلّا بالبشرط لائيّة واللّابشرطيّة[١]، وبيان أنّهما من الأُمور الاعتباريّة أو من الأُمور الواقعيّة، وهو يحتاج إلى تقديم مقدّمة هي :

أنّ الموجودات الخارجيّة مختلفة في أنفسها، ولها مراتب تسير فيها، كالعناصر والمعادن والنباتات والحيوانات والإنسان، ولكلّ واحدةٍ من هذه المراتب مرتبتان : مرتبة التوقّف، ومرتبة التحرّك والسير إلى المرتبة الأعلى منها، إلّا المرتبة الأخيرة، وهي مرتبة الإنسانيّة، فلها مرتبة واحدة، وهي مرتبة التوقّف؛ وذلك لأنّ الموجود في المرتبة الأُولى : إمّا أن يتوقّف فيها، وهي العناصر كالماء ـ على القول ببساطته ـ وإمّا أن يتحرّك عنها، فهو العنصر المترقّي إلى أن يصير معدناً، فإمّا أن يتوقّف فيه، فهي الجواهر المعدنيّة، وإمّا أن يتحرّك، ويترقّى إلى المرتبة التي فوقها، وهي مرتبة النباتية، فإن توقّف فيها بعد الوصول إليها، فهي النباتات، وإن لم يتوقّف، بل تحرّك وترقّى إلى ما فوقها، وهي مرتبة الحيوانية كالبقر والغنم، فإمّا أن يتوقّف فيها، فهو الحيوان، وإلّا فيتحرّك نحو المرتبة الأخيرة، وهي الإنسانيّة ويتوقف عليها.

ثمّ إنّ الأنواع مأخوذة من المراتب المتوقّفة، وكذلك الفصول، وأمّا الأجناس ـ متوسّطة وغيرها ـ فهي مأخوذة ومنتزعة من المراتب المتحرّكة، والمراتب المتحرّكة هي المعبّر عنها باللابشرط، كالعنصر المتحرِّك والمعدن المتحرِّك والحيوان المتحرِّك، والمراتب المتوقّفة هي المعبَّر عنها بالبشرط لائيّة، كالعناصر والمعادن والنباتات والحيوانات.

وحينئذٍ : فكلّ واحد من المعادن والنباتات والحيوانات : إمّا بشرط لا في الواقع

---

١ ـ أُنظر ما تقدّم عن المحقّق الدّواني.

ونفس الأمر، وهي المراتب المتوقّفة منها، أو اللّابشرطيّة، وهي المراتب المتحرّكة منها.

فظهر من ذلك أنّ اللّابشرطيّة والبشرط لائيّة من الأُمور الواقعيّة النفس الأمريّة التي لها واقع محفوظ، لا من الأُمور الاعتباريّة القائمة بالاعتبار فقط.

إذا عرفت هذا: فلنرجع إلى ما قيل من أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه ليس إلّا باللّابشرطيّة والبشرط لائيّة، وقد أشرنا سابقاً أنّ مفاد الحمل هو الهُوهُويّة والاتّحاد، كما في «الإنسان حيوان ناطق»، وهو إنّما يصحّ إذا اتّحدا؛ بأن يكون لهما هويّة واحدة في الواقع ونفس الأمر في المراتب اللّابشرطيّة، وإلّا لم يصحّ حمل أحدهما على الآخر.

وكما أنّ الملاك في صحّة الحمل في مثل «زيد إنسان» هو الاتّحاد والهُوهُويّة الخارجيّة، فكذلك في مثل «الإنسان حيوان ناطق» و «زيد ضارب» إلّا أنّ الاتّحاد في «زيد ضارب» ليس ذاتيّاً، لكن للموضوع والمحمول فيه أيضاً نحو اتّحاد، وحيث إنّ الحدث البشرط لا آبٍ ومتعصٍّ عن الاتّحاد ـ لما عرفت من أنّ الاتّحاد إنّما هو في المراتب اللّابشرطيّة ـ وضعت الهيئة لإخراج المادّة عن التعصّي عن الحمل فقط، لا لإفادة المعنى، كما عن المحقّق الشيرازي[1]، والقائل بالبساطة الغير القابلة للانحلال لا مناص له عن الالتزام بذلك، وإلّا فالقول بأنّ كلّ واحدة من المادّة والهيئة موضوعة بوضع على حِدة لإفادة المعنى، لا يناسب القول بالبساطة على النحو المزبور.

وأمّا توهم: أنّ كلّ واحد من المشتقّ ومبدئه موضوع لمعنىً واحد وهو الحدث لكنّه إن اعتبر بنحو اللّابشرط أمكن حمله على الذات وإن اعتبر بنحو البشرط لا فهو آبٍ وعاص عن الحمل وأنّ الفرق بينهما بمجرّد اعتبار المعتبر لا في الواقع ونفس الأمر.

فهو غير معقول: فإنّ مجرّد اعتبار المعتبر لا يغيّر الحدث عمّا هو عليه في الواقع ونفس الأمر، فإن كان في الواقع ونفس الأمر متعصياً عن الحمل، فلا يتبدّل عمّا هو

١ ـ اُنظر أجود التقريرات ١ : ٦٧ ـ ٦٨.

عليه بمجرّد اعتبار المعتبر له بنحو اللّابشرطيّة، بل هو باقٍ عمّا هو عليه من إبائه عن الحمل مع الاعتبار أيضاً، وإلّا فلا، سواء أُخذ بنحو اللّابشرطيّة أو البشرط لائيّة.

وبالجملة : هما من الأُمور النفس الأمريّة، فلا يرد على ما ذكرنا ما أورده صاحب «الفصول»قدس سره : بأنّه يمتنع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتُبرا بنحو اللّابشرط[1].

ثمّ إنّك قد عرفت : أنّ المناط في صحّة الحمل هو الاتّحاد والهُوهُويّة الخارجيّة في الحمل الشائع والاتّحاد في المفهوم في الحمل الأوّلي، وحينئذٍ فلابدّ في صحّة حمل المشتقّ على الذات من وجود الملاك المزبور، وهو اتّحاده معها في الوجود، ومن المعلوم عدم اتّحاد الحدث مع الذات، فلابدّ أن يكون في المشتقّ حيثيّة بها صحّ حمله عليها، واتّحاده معها في الوجود، فلا محالة يكون مفهوم المشتقّ مركّباً : إمّا من الذات والحدث والنسبة، وقد عرفت خلافه.

وإمّا من الحدث والنسبة، كما عن المحقّق العراقيقدس سره على ما في التقريرات، فدلالته على الذات عقليّة[2].

وفيه أيضاً : أنّه مستلزم للتركّب؛ لاحتياج النسبة المأخوذة في مفهومه إلى المنتسبين، فمرجعه إلى الأوّل الذي لا يلتزم هوقدس سره به.

وإمّا من الذات والصفة عند التعمّل العقلي وتحليله، وإلّا فالمتبادر من المشتقّ أنّه مفهوم بسيط؛ أي الذات المعنونة لا مقيّداً بالعنوان، وهذا هو الحقّ.

وعلى هذا : فكلّ واحد من لفظ المشتقّ ومفهومه، بسيط قابل للانحلال والتركيب عند التحليل العقلي إلى المادّة والهيئة والذات والصفة، وكذلك مدلوله، كما مرّ نظيره في الأفعال.

---

١ ـ أُنظر الفصول الغرويّة : ٦٢.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٦٩.

وذهب في «الكفاية» إلى أنّه بسيط من جميع الجهات، وأنّ البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكاً وتصوّراً؛ بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيء واحد، لا شيئان وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الحجر والشجر إلى شيء له الحجريّة والشجريّة، مع وضوح بساطة مفهوميها[1] انتهى.

وفيه : أنّ قياس المشتقّ بالجوامد غير صحيح؛ لأنّ تحليل الجوامد إلى شيئين غير تحليل المشتقّ إليهما؛ لأنّ تحليل الجوامد إنّما هو إلى المادّة والصورة في الخارج، بخلاف المشتقّ، فإنّ تحليله إليهما إنّما هو في عالم المفهوميّة. والحقّ ما اخترناه.

وأمّا ما أورده المحقّق الشريف على القول بالتركيب بأنّه إن اُخذ مفهوم الذات فيه أو الشيء يلزم دخول العرض العامّ في الفصل، وهو محال، وإن اُخذ مصداق الذات أو الشيء فيه يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضروريّة في قولنا : «زيد ضاحك أو قائم»؛ حيث إنّ زيداً مصداق الذات أو الشيء، وحمل الشيء على نفسه ضروري.

وبعبارة اُخرى : لو تركّب المشتقّ من الذات والحدث، فإن اُريد بالذات مفهومها ونحوه كمفهوم الشيء، لزم دخول العرض العامّ ـ وهو مفهوم الذات ـ في الفصل في مثل الناطق ونظائره، وهو محال.

وإن اُريد بها مصداق الشيء والذات لزم انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة في مثل «الإنسان ضاحك» أو «زيد ضارب»؛ لأنّ مصداق الذات أو الشيء هو الإنسان وزيد وثبوت الشيء لنفسه ضروري فكأنّه قيل في المثالين «زيد زيد» و «الإنسان إنسان»، وهو أيضاً محال، فيستحيل تركّب المشتقّ[2].

وفيه : أنّ ذلك ليس إشكالاً عقليّاً على القول بتركّب المشتقّ ليؤدّي إلى الاستحالة، بل مرجعه إلى دعوى تبادر خلاف ذلك من مفهوم المشتقّ، وأنّ القول

---

١ ـ كفاية الاُصول : ٧٤.

٢ ـ اُنظر هامش شرح المطالع : ١١.

بالتركّب يوجب عدم صحّة تمثيل المنطقيّين للفصل بالناطق، لا دخول العرض العامّ في الفصل الواقعي في نفس الأمر، بناءً على الشقّ الأوّل من الترديد المذكور في كلامه قدس سره.

وأمّا على الثاني: فمرجع إشكاله هو أنّ تركّب المشتقّ يستلزم أن يكون تمثيلهم للممكنة بمثل «زيد قائم أو ضاحك» غلطاً، لا انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة في الواقع ونفس الأمر، فإنّ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه، مع أنّ إشكال الانقلاب جارٍ في الشقّ الأوّل من الترديد أيضاً؛ لأنّ ثبوت مفهوم الشيئيّة للإنسان ضروري.

وبالجملة: ما ذكره قدس سره ليس إشكالاً عقليّاً، بل غايته دعوى تبادر غيره.

وثانياً: على فرض استقامة ما ذكره وصحّته، يثبت به عدم تركّب المشتقّ من الذات وغيرها، وعدم أخذ الذات فيه ـ لا مفهوماً ولا مصداقاً ـ لا عدم تركّبه أصلاً وبساطته مطلقاً، فلعلّ القائل بالتركّب يدّعي تركّبه من الحدث والنسبة، كما اختاره المحقّق العراقي قدس سره.

وثالثاً: لا ارتباط لهذا الإشكال بالقول بتركّب المشتقّ، بل هو لازم سواء قلنا بتركّبه أو بساطته؛ إذ لو فرض بساطته وعدم أخذ الذات في مفهومه، فلا أقلّ من دلالة المادّة على الحدث.

وإن قلنا: بأنّ الهيئة موضوعة لمجرّد إمكان الحمل وإخراج المادّة عن التعصّي عن الحمل ـ كما لا مناص للقائل ببساطته عن الالتزام به ـ وحينئذٍ فمعنى «زيد ناطق» أو «الإنسان ناطق» أنّه نطقٌ لا بشرط، ولا شبهة في أنّ الحدث من الأعراض، فيلزم دخول العرض في الفصل، وهو محال، فهذه الاستحالة ـ بناءً على ما ذكره ـ لازمة على كلّ تقدير.

ورابعاً: على فرض الإغماض عمّا ذكرناه إنّما يرد ما ذكره على القول بالتركّب التفصيلي، وأنّ معنى «الناطق» ومفهومه أنّه شيء له النطق، وأمّا على ما اخترناه من

أنّ مفهومه بسيطٌ لكنّه قابل للانحلال العقلي، وأنّ معنى «الإنسان ناطق» أنّه الذات المعنونة بهذا العنوان فلا. وكذلك ما ذكره من لزوم الانقلاب بناءً على الشرطيّة الثانية، فإنّه إنّما يلزم على القول بالتركّب التفصيلي، وأمّا على ما اخترناه فلا. بل على القول بالتركّب التفصيلي يصير مجموع لفظ «زيد» و «له النطق» محمولاً؛ لأنّه خاصّة مركّبة نحو «طائر ولود» لا الانحلال إلى قضيّتين.

وظهر ممّا ذكرنا: ما في استدلال بعض آخر لبساطة المشتقّ : بأنّه لو اُخذت الذات في مفهوم المشتقّ لزم التناقض بين قولنا : «زيد ليس بضاحك» وبين قولنا : «زيد ضارب» واللّازم باطل، وللزم التكرار في قولنا : «زيد قائم» وقولنا : «زيد شيء»، واللّازم باطل.

وما في استدلال بعض آخر: بأنّه لو اُخذت الذات في مفهومه لزم الالتزام باشتمال قولنا : «زيد ضارب» على أربع نسب[1]، وهو كما ترى.

ولا ينبغي تطويل الكلام في هذه.

ويظهر أيضاً ما في «الكفاية»: حيث قال الفرق بين المشتقّ ومبدئه : هو أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على من تلبّس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه؛ لما هما عليه من نحوٍ من الاتّحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو، وملاك الحمل والجري إنّما هو نحوٌ من الاتّحاد والهُوهُويّة، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما : من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، والمبدأ بشرط لا، وأنّ مفهوم المشتقّ غير آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبدأ آبٍ عنه[2] انتهى.

---

١ ـ اُنظر فوائد الأُصول ١ : ١٠٨.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٧٤ـ٧٥.

فإنّ فيه : أنّ ما أفاده في الفرق بين المشتقّ ومبدئه صحيح، إلّا أنّ المهمّ إنّما هو بيان الوجه والعلّة لإباء المبدأ عن الحمل دون المشتقّ، وعرفت أنّ اللّابشرطيّة والبشرط لائيّة من الأُمور الواقعيّة النفس الأمريّة لا الاعتباريّة، وحينئذٍ فإن أراد أنّ المبدأ مأخوذ في المشتقّ مع أنّه بشرط لا، يلزم أخذ المادّة في ضمن المشتقّ بشرط لا ولا بشرط كليهما، وهو غير معقول، وإن أراد أخذه في مفهوم المشتقّ بدون قيد البشرط لائيّة، فلم تؤخذ المادّة بتمامها في المشتقّ، فلا يدلّ على تمام المبدأ، بل على بعضه.

والتحقيق أن يقال : إنّ هنا أُموراً : أحدها الذات التي يجري عليها المشتقّ، وثانيها المادّة؛ أي طبيعة الحدث، الثالث هيئة المشتقّ، ورابعها المصدر واسمه.

والفرق بين الذات والمصدر واضح، وكذلك بين الذات والهيئة، وكذا بين المصدر والهيئة، وأمّا طبيعة الحدث التي هي مدلول المادّة فليس لها تحصّل، فلا يمكن التعبير عنها كي يفرّق بينها وبين غيرها، ولابدّ في تحصّلها من تلبّسها بهيئة، فإن تلبّست بهيئة المصدر أو اسم المصدر فهي غير قابلة للحمل على الذات، وإن تهيّأت بهيئة فاعل أو مفعول تقبل الحمل عليها، فالدالّ على الذات في قولنا : «زيد ضارب» هو لفظ «زيد» الغير القابل للتحليل، ولفظ «ضارب» دالّ على الذات المعنونة بهذا العنوان بنحو الحمل الشائع، لا التقيّد المفهومي، فهو معنىً بسيط، لكنّه قابل للانحلال بما أنّه مدلول، والدالّ على نفس العنوان هو المبدأ.

قال في «الفصول» : ـ بعد بيان أنّ الحمل يستدعي التغاير من وجه والاتّحاد من وجهٍ آخر ـ ما ملخّصه :

أنّ التغاير بين الموضوع والمحمول : إمّا اعتباري والاتّحاد حقيقي، مثل «زيد إنسان» و «الإنسان حيوان ناطق».

وإمّا حقيقي في تقرّرهما الماهوي، أو في الوجود والاتّحاد اعتباري بتنزيل

الأشياء المتغايرة منزلة الشيء الواحد وملاحظتها من حيث المجموع، فيلحقه بهذا الاعتبار وحدة اعتباريّة، فيصحّ حمل كلّ جزء من أجزائه المأخوذة لا بشرط عليه، وحمل كلّ واحد منها على الآخر، نحو : «الإنسان جسم أو ناطق»، فإنّ الإنسان مركّب في الخارج حقيقة من الجسم والنفس.

فقد تحقّق : أنّ حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغاير، لا يصح إلّا بشروط ثلاثة : أخذ المجموع ـ من حيث المجموع المركّب منها ـ شيئاً واحداً، وأخذ الأجزاء لا بشرط، واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع.

إذا تبيّن هذا فنقول : أخذ العَرَض لا بشرط لا يصحِّح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع شيئاً واحداً، فإذا قلنا : «زيد عالم أو متحركٌ»، ولم نرد بزيد المركَّب من الذات وصفة العلم أو الحركة، بل نريد به الذات وحدها، امتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبر لا بشرط.

والتحقيق : أنّ مفاد المشتقّ باعتبار الهيئة مفاد ذي هو، ولا فرق بين قولنا : «ذو بياض» وبين قولنا : «ذو مال»، فكما أنّه ـ وإن اعتبر لا بشرط ـ لا يصحّ حمله على الذات كذلك البياض، وأنّ الحقّ أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء، لا أنّه مركّب منهما، بل أمر منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها[١] انتهى.

وما ذكرهقدس‌سره قريب ممّا ذكرناه بأدنى تفاوت في بعض الجزئيات، فما أورد عليه في «الكفاية» : ـ من أنّ ملاحظة اعتبار المجموع واعتباره شيئاً واحداً، يُنافي الحمل ومخلٌّ به[٢] ـ في غير محلّه؛ حيث إنّهقدس‌سره لم يرد اعتبار ذلك في جميع القضايا

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ٦٢.

٢ ـ كفاية الاُصول : ٧٥ ـ ٧٦.

الحمليّة، كما يستفاد من كلامه : أنّه فهم ذلك من «الفصول» كي يُشكل عليه بعدم لحاظ ذلك في الحدود، نحو «الإنسان حيوان ناطق»، بل صريح كلامه هو أنّ اعتبار ذلك إنّما هو فيما لو كان التغاير بين الموضوع والمحمول حقيقيّاً فقط. فلعلّه‌قدس‌سره لم يتأمّل في كلام «الفصول»، أو لم يكن عنده كتابه، وإلّا لم يورد عليه بما ذكره. فالحقّ هو ما أفاده في «الفصول».

وظهر ممّا ذكرنا أيضاً : فساد ما ذكره بعضهم : من أنّه لابدّ من اعتبار التغاير بين الموضوع والمحمول في مثل «زيد ضارب»؛ لاحتياج النسبة إلى منتسبين متغايرين[1]، وزاد بعضهم : أنّه لا يكفي التغاير الاعتباري، بل لابدّ من التغاير الحقيقي وفي نفس الأمر؛ لاحتياج النسبة إلى منتسبين كذلك[2].

إذ قد عرفت : أنّ مفاد مثل المثال المذكور هو الهُوهُويّة والاتّحاد، والقضايا التي مفادها ذلك لا تتضمّن النسبة أصلاً، كما في «زيد زيد» و «زيد إنسان» ونحوهما؛ حيث إنّ مفاده : أنّه هو، لا أنّه منتسب إلى آخر، ولا حمل الصورة الذهنيّة لزيد عليه.

نعم : قولنا : «زيد له القيام» متضمّن للنسبة المحتاجة إلى المنتسبين المتغايرين : أحدهما «زيد»، والآخر «القيام» ولفظة «له» دالّة على النسبة.

الأمر الثاني : في حمل المشتقّات على الذات المقدّسة

قد يُستشكل في جري المشتقّات على الله تعالى كالعالم والقادر من حيث الهيئة والمادّة :

أمّا من حيث الهيئة فلما عرفت من أنّها موضوعة لمعنىً ينحلّ إلى ذات وحدث؛ أي المعنون المقتضي للتغاير بين الذات والحدث.

---

١ ـ أُنظر حاشية المشكيني ١ : ٨٤.

٢ ـ نهاية الدراية ١ : ٩٧.

وأمّا من حيث المادّة فلما عرفت من أنّها موضوعة للحدث العارض على الذات، تعالى الله عن المعروضيّة للحوادث، ولهذا التزم صاحب «الفصول» بأنّ إطلاقها عليه بضربٍ من العناية والتجوّز[١].

وأورد عليه في «الكفاية» بما حاصله: أنّه لو كان الصفات المحمولة عليه تعالى بغير معانيها العامّة الجارية على غيره تعالى، فهو غير مفهوم ولا معلوم إلّا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «إنّه تعالى عالم» إمّا أن نعني أنّه تعالى من ينكشف لديه الشيء، فهو ذاك المعنى العامّ، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن لا يُعنى شيء فهو مجرّد تكلفة اللسان وبلا معنى[٢] انتهى.

أقول: هذا الذي ذكره إنّما يرد على المعتزلة القائلين بقيام الذات مقام الصفات ونيابتها عنها[٣] لا على ما ذكره في «الفصول»، فإنّ مرادهﭬ أنّ ذاته المقدّسة لما كانت عين العلم والقدرة ونحوهما فحمل العالم والقادر ـ بمعنى المُعَنون المنتزع من الذات بلحاظ اتّصافها بالمبدأ ـ ليس بنحو الحقيقة، فهو مجاز، ولا يرد عليه الإشكال الذي ذكرهﭬ.

وأمّا ما أجاب عنه هوﭬ: من كفاية مغايرة المبدأ على ما يجري عليه المشتقّ مفهوماً وإن اتّحدا عيناً، فهو خروج عن مورد الإشكال؛ لعدم كفاية اتّحاد الذات مع المبدأ في صحّة الحمل، بل المصحّح هو اتّحاد الذات والمحمول الذي فرض تركّبه عند التحليل، ويمتنع اتّحاده مع ذاته تعالى، فلابدّ أن يكون عارضاً عليه، تعالى الله عن المعروضيّة للحوادث.

وبعبارة أُخرى: الإشكال في المقام هو أنّ مقتضى جري المشتقّات عليه تعالى

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٦٢.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٧٧ ـ ٧٨.

٣ ـ قد ورد النسبة إلى المعتزلة بهذا التعبير في شرح المنظومة (الحكمة): ١٦١.

على نحو جريها على غيره تعالى يُنافي المذهب الحقّ المنصور من عـينيّة الذات مـع الصفات، وأنّه لابدّ فيه من تغاير المبدأ مع الذات مفهوماً[١].

وما تفصّى به في «الفصول» عن الإشكال بالالتزام بالتجوّز[٢] أيضاً غير سديد مخالف للوجدان؛ لأنّه ليس في قولنا : «الله تعالى عالم» عنايةً وادّعاءً، ولا شبهة في أنّه بنحو الحقيقة، كما في «زيد عالم».

ويمكن دفع الإشكال بوجوه :

الأوّل : أنّه تقدّم غير مرّة : أنّ ملاك صحّة الحمل هو اتّحاد الموضوع والمحمول إمّا حقيقةً أو اعتباراً، وأنّ مفهوم المشتقّ بسيط قابل للانحلال مفهوماً، لا مـصداقـاً وحقيقةً. فمفهوم العالم والقادر بسيط ـ يعبّر عنه في الفارسيّة بـ«دانا وتوانا» ـ ينحلّ في عالم المفهوميّة إلى الذات والحدث، لا في الوجود الخارجي.

وبعبارة أُخرى : ليس مفهوم العالم إلّا المُعنون، ولم يعتبر في مفهومه عينيّة الذات للحدث أو تغايرهما، إلّا أنّ البرهان القاطع قائم على اتّحادهما في الله تعالى وعروض الحدث على الذات في قولنا : «زيد عالم».

الثاني من الوجوه : أنّه ليس معنى عينيّة الذات مع الصفات فيه تعالى نـيابة الذات عن الصفات ـ كما هو مذهب المعتزلة[٣] ـ ولا أنّ العلم والقدرة والله تعالى من الألفاظ المترادفة، وأنّ العلم عين القدرة، والقـدرة عـين الذات، كـما قـد يـتوهّم[٤]؛ لاستلزامه الإلحاد في صفاته تعالى وأسمائه؛ لأنّ مرجعه إلى فقدان الصفات لا وجدانها، بل التعبير بأنّه علم أو قدرة ممّا يتنافر عنه عرفاً، وكذلك لو قيل : القدرة علم.

---

١ ـ كشف المراد : ٢٢٩ ـ ٢٣٠، الحكمة المتعالية ٦ : ١٣٣ و ١٤٢ ـ ١٤٣.

٢ ـ تقدّم تخريجه.

٣ ـ تقدّم تخريجه.

٤ ـ الحكمة المتعالية ٦ : ١٤٤.

وأمّا عدم النفرة من قولنا: «الله تعالى وجود» كما قد يعبّر بذلك، فإنّما هو لأجل أُنس الذهن الحاصل من كثرة استعمالهم ذلك في الفلسفة وشوب أذهانهم بذلك، فهم متّهمون في ذلك، وإلّا فلا فرق بين المذكورات أصلاً كما يتنافر من القول بأنّه تعالى خالقيّة أو رازقيّة؛ لعدم الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال في ذلك، بل معنى العينيّة المذكورة: أنّ ذاته المقدّسة مع بساطتها جامعة لجميع هذه الصفات المختلفة، وموصوف بجميع الصفات الجماليّة والكماليّة، من دون أن يستلزم التركّب في ذاته؛ لأنّه تعالى ـ في مرتبة ذاته المقدّسة ـ بسيط محض.

والحاصل: أنّ معنى قولنا: «الله تعالى عالم أو قادر»، أنّه جامع لجميع هذه الصفات، وقد حقّق في محلّه أنّه تعالى مع بساطته كلّ الكمال، ولا تنثلم بذلك بساطته.

الثالث من الوجوه: أن يقال إنّ جري المشتقّات مثل «عالم» و «قادر» على الذوات على نحوين:

أحدهما: ما إذا كان المبدأ فيه زائداً على الذات كما في جريها على غيره تعالى.

الثاني: ما إذا كان عين الذات كما في جريها عليه تعالى.

والحاصل: أنّه لو أمكن إثبات أنّ جري المشتقّات عليه تعالى بنحو الحقيقة بأحد الوجوه المتقدّمة فهو، وإلّا تعيّن الالتزام بالتجوّز، كما ذهب إليه في «الفصول»[1].

وأمّا توهّم: أنّ استعمال أهل العرف مثل «عالم» و «قادر» عليه تعالى غلطٌ؛ غفلة عن عدم صحّته؛ لعدم درك أفهامهم القاصرة لهذه المطالب الدقيقة فهو خطأ منهم من دون التفات بحيث لو نبّههم أحد لذلك رجعوا عنه[2].

فهو من الأعاجيب؛ ضرورة أنّ هذه الإطلاقات صادرة عليه تعالى من الخواصّ الملتفتين لهذه المطالب، مضافاً إلى استعمال ذلك في الأخبار والآيات القرآنيّة،

---

١ ـ تقدّم تخريجه.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٩٠.

وعدم انحصارها في الإطلاقات العرفيّة.

هذا كلّه بالنسبة إلى الإشكال من حيث الهيئة.

وأمّا من حيث المادّة : فالإشكال المذكور مبني على تعيّن أنّ المبدأ في جميع المشتقّات من الأعراض.

وأمّا لو قلنا : إنّ المعتبر عدم كونه من الجوامد ـ كالمعدن والحيوانات والهيولى، ونحو ذلك ممّا لا يقبل التصريف والتصرّف؛ إذ لابدّ في المبدأ من قبوله للتصريف، سواء كان من الأحداث أو من الجوامد ـ أمكن أن يقال : إنّ المبدأ واحد له مراتب مختلفة : بعضها من الأعراض، كما في علم غيره تعالى وقدرته، وبعضها ليس من الجواهر ولا من الأعراض، بل فوق الجواهر والأعراض، كما في علمه تعالى وقدرته كما بُرهن في الفلسفة على أنّ الوجود كذلك وأنّه ليس بجوهر ولا عرض[1].

وحينئذٍ فيمكن أن يقال : إنّ علمه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً، وكذلك قدرته ونحوها من الأوصاف الثابتة له تعالى، وحينئذٍ فالإشكال المذكور أيضاً غير وجيه.

الأمر الثالث : الوضع في المشتقّات الاسمية والفعلية.

قد تقدّم أنّ الوضع في المشتقّات الفعليّة عامّ والموضوع له خاصّ؛ لاختلاف قيام مبادئها بذواتها ـ صدوراً وحلولاً وغيرهما ـ ولا جامع بينها؛ ليقال إنّه الموضوع له فيها، وأمّا المشتقّات الاسميّة فالوضع والموضوع له فيها كلاهما عامّ؛ لوجود الجامع بين أنواعها، وهو عنوان الاتّصاف بالمبدأ، سواء كان بنحو الصدور أم بنحو الحلول نحو «زيد ضارب وحسن الوجه» فلا مانع من جعله الموضوع له فيها.

هذا تمام الكلام في المشتقّ وبه يتمّ الكلام أيضاً في المقدّمات والحمد لله.

---

١ ـ الحكمة المتعالية ١ : ٥٢.

وأمّا المطالب :

المطلب الأوّل
في الأوامر

وفيه فصول :

الفصل الأوّل

في بيان الموضوع له لمادّة الأمر

يعني «أ م ر» مجرّدة عن جميع الهيئات التي يمكن عروضها عليها؛ إذ كما أنّ المشتق مركّب من المادّة والهيئة ـ كلّ منها موضوعة لمعنىً ـ كذلك الأمر وسائر مشتقّاته.

واختلفوا في ذلك على أقوال :

منها : أنّها موضوعة للطّلب الحقيقي؛ أي الإرادة الحقيقيّة النفسانية بما أنّها مُظهَرة بصيغة «إفعل» أو الإشارة ونحوهما[1].

ومنها: أنّها موضوعة للطلب الإنشائي؛ أي الإرادة الإنشائيّة المظهَرة بما ذكر[2].

ومنها : أنّها موضوعة للقول المخصوص، وهو صيغة «إفعل»[3].

والحقّ : أنّها موضوعة للجامع بين هيئات صيغ الأمر بما له من المعنى.

توضيح ذلك : أنّك قد عرفت أنّ معاني الهيئات من المعاني الحرفية، فكلّ

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٩٤.

٢ ـ أُنظر نهاية الدراية ١ : ١٠٥.

٣ ـ عدّة الأُصول : ٦٣ سطر ١٩.

واحدة من الهيئات موضوعة لمعنىً حرفي، وليس بينها ـ بما أنّها أحرف ـ جامعٌ ذاتي حرفي، لكن يمكن لحاظها والنظر إليها بعين الاستقلال والمعنى الاسمي. فيلاحظ بهذا الاعتبار لها جامع اسمي هو بما له من المعنى موضوع له لمادّة الأمر وحينئذٍ فمعنى «أمر زيد عمراً بكذا» هو أنّه قال له : «اضرب» مثلاً.

والحاصل : أنّ مادّة الأمر موضوعة للجامع بين هيئات صيغ الأمر، بل للجامع بينها وبين سائر أدوات البعث؛ من الإشارة والكتابة وغيرهما بما له من المعاني، على إشكال في الكتابة، وحينئذٍ فيصدق الأمر على الأوامر الصورية الامتحانية أيضاً بنحو الحقيقة. وهو المراد من القول المخصوص، الذي حكي الإجماع عن أهل اللغة على أنّه الموضوع له للأمر[1] ويدلّ عليه أيضاً التبادر والاعتبار العرفي.

فإن قلت : فعلى هذا فمادّة الأمر موضوعة لمعنىً جامد غير متصرّف، فلا يصح الاشتقاق منه؛ بداهة أنّ الهيئات من الجوامد، وهو واضح الفساد.

قلت : إنّ الهيئات مع قطع النظر عن صدورها من الآمر وفي أنفسها من الجوامد. لكنّها بما أنّها صادرة منه من الأحداث الاشتقاقيّة، فالاشتقاق منها إنّما هو بهذا اللحاظ. نظير التكلّم، فإنّه في نفسه ـ ومع قطع النظر عن صدوره من المتكلّم ـ من الجوامد. لكنّه بما أنّه صادر منه من الأحداث الاشتقاقيّة.

---

١ ـ حكاه في النهاية والتهذيب والمنية والمختصر وشرح العضدي كما في مفاتيح الأُصول : ١٠٨.

الفصل الثاني

في معاني مادّة الأمر

إنّهم ذكروا للأمر معاني كثيرة من الفعل والشأن والأمر العجيب إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في الكتب الأُصوليّة[1].

فذهب بعضهم : إلى أنّه مشترك لفظي موضوع تارة للمعنى الحدثي، وبهذا الاعتبار يجمع على أوامر، وأُخرى لمعنىً جامع بين معانيه الجامدة، وهو المساوق لمفهوم الشيء أو أخصّ منه لإطلاق الشيء على الله تعالى، إلّا أنّه لا كالأشياء بخلاف الأمر[2] وبهذا الاعتبار يجمع على أُمور.

وذهب آخرون : إلى أنّه مشترك معنوي موضوع لمعنىً جامع بين المعنى الحدثي وبين سائر معانيه الجامدة[3].

ويرد عليهما : أنّ القول بالاشتراك اللّفظي أو المعنوي فرع كون الموضوع شيئاً واحداً. وليس كذلك فإنّ الموضوع للمعنى الحدثي هو مادّة الأمر، والموضوع للمعاني الجامدة هو مجموع هيئة الأمر ومادّته، وحينئذٍ فلا يتمّ القولان المذكوران؛ أي القول بالاشتراك اللّفظي والمعنوي.

ويرد على خصوص القول بالاشتراك المعنوي : أنّه مستلزم أن لا يشتقّ منه؛ لأنّه وإن أمكن تصوير الجامع بين المعنى الحدثي والجامد، لكن الجامع بينهما أيضاً

---

١ ـ هداية المسترشدين : ١٢٩، كفاية الأُصول : ٨١، نهاية الأفكار ١ : ١٥٦.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٩٤، نهاية الأفكار ١ : ١٥٦، مقالات الأُصول ١ : ٦٤.

٣ ـ فوائد الأُصول ١ : ١٢٨، أجود التقريرات ١ : ٨٦ ـ ٨٧.

جامد غير قابل للتصرّف مع وضوح فساده.

ومنه يظهر: فساد ما يظهر من بعضهم من إرجاع المعاني الجامدة إلى المعنى الحدثي؛ بدعوى أنّ الأمر بالمعاني الجامدة أمر تكويني، كما أنّه بالمعنى الحدثي تشريعي، فكلاهما حدثي[1] مع أنّ هذا الكلام أشبه بالمطالب الفلسفيّة التي لا ارتباط لها بالمقام، فإنّ البحث في المقام لغوي في بيان المعنى الموضوع له للأمر.

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ١٠٣ ـ ١٠٤.

الفصل الثالث

في اعتبار العلوّ والاستعلاء في الأمر

هل يعتبر في صدق الأمر على ما ذكر علوّ الآمر، أو أنّ المعتبر فيه الاستعلاء، وإن لم يكن عالياً، أو أنّ المعتبر كلاهما، أو أحدهما الغير المعيّن، أو لا يعتبر شيء منها في صدقه؟

وجوه : أقربها الأوّل، فلا يعتبر الاستعلاء فيه للتبادر وارتكاز ذلك في الأذهان العرفية. وليعلم أنّ العلوّ وما يقابله من الأُمور الاعتبارية التي تختلف باختلاف الاعتبار بلحاظ اختلاف الأعصار والأمصار فإنّ حاكم البلد عالٍ عرفاً ما دام فيها باقياً على رئاسته وحكومته، فلو فرض أنّه خرج عنه، ووقع بيد السرّاق وقطّاع الطريق، الذين هم فوقه في القوّة والشجاعة، أو خُلع عن منصبه ورئاسته، لم يعتبره العرف ـ حينئذٍ ـ عالياً.

وبالجملة : الملاك في صدق الأمر صدوره من العالي، فلا يصدق الأمر على الصادر من المساوي أو الداني وإن استعلى، فلا دخل للاستعلاء في صدقه أصلاً.

ثمّ إنّه لا شبهة في أنّ كيفيّة اعتبار العلوّ إنّما هو بنحو تقييد الماهيّة، وأنّ الواضع لاحظ الجامع بين الهيئات بما له من المعنى مقيّداً بصدوره من العالي، ووضع المادّة بإزائه، فالموضوع للأمر هو الطبيعة المقيّدة في ظرف تقرّرها الماهوي.

ويتراءى من كلام بعض الأعاظم : أنّ الموضوع له لمادّة الأمر هو الحصّة الملازمة، فإن أراد ما ذكرناه، فنعم الوفاق، لكن لا يلائمه التعبير بالحصّة الملازمة، وإن أراد أنّ الموضوع له هو طبيعة الجامع بلا قيد، ومع ذلك لا يصدق على الصادر من

غير العالي. فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ الموضوع له لمادّة الأمر: إنّما هو الجامع بلا قيد وعدم لحاظ الواضع قيد العلوّ في الموضوع له، فهو يستلزم صدقه على الصادر من غير العالي أيضاً؛ إذ لا مانع آخر في صدقه عليه.

الفصل الرابع
في المعنى الحقيقي لمادّة الأمر

في أنّ لفظ الأمر هل هو حقيقة في الطلب الوجوبي، أو أنّه حقيقة في مُطلق الطلب؟

وبعبارة أُخرى: هل الموضوع له لمادّة الأمر هو الجامع بين هيئات صيغ الأمر؛ أي القول المخصوص الصّادر من العالي بنعت الوجوب؛ ليكون مجازاً في الطلب الندبي، أو أنّها موضوعة له بنحو الإطلاق؟

وجهان: لا سبيل إلى إثبات أحدهما إلّا التبادر، كما يدّعى تارة على الأوّل[1] وأُخرى على الثاني[2].

وأمّا الاستدلال للأوّل: بأنّ الأمر وإن كان مطلقاً، لكنه فيه شبه التبادر إلى الوجوب عند الإطلاق كما عن الميرزا النائيني قدّس سرّه[3].

أو بأنّ الطلب الوجوبي أخفّ مؤنة من الندبي لأنّه الطلب التامّ الكامل، بخلاف الندبي، فإنّه طلب ناقص محدود يحتاج إلى تعدّد الدالّ، فحمله على الوجوبي أولى لعدم احتياجه إلى القيد، كما عن المحقّق العراقي قدّس سرّه[4].

ففيهما: أنّ ذلك خلط بين ما نحن فيه وبين البحث عن صيغة الأمر في أنّها تدلّ على الوجوب أو لا، وهذان الاستدلالان إنّما يُناسبان الثاني لا الأوّل؛ أي البحث في مادّة الأمر، وأنّه وقع الخلط بينهما في كليهما، وقد عرفت أنّه لا طريق إلى إثبات أحد

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٨٣.

٢ ـ هداية المسترشدين : ١٣٦.

٣ ـ أُنظر أجود التقريرات ١ : ٨٧.

٤ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٩٧.

الاحتمالين سوى التبادر، ولم يثبت في أحدهما.

واستدلّ في «الكفاية» للوجوب بالتبادر وانسباقه إلى الذهن عند الإطلاق[١] مؤيّداً ذلك ببعض الآيات والروايات، مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ اَمْرِهِ﴾[٢] وقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ اَلّا تَسْجُدَ إِذْ اَمَرْتُكَ﴾[٣]، وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (لولا أنّ أشُقّ على أُمّتي لأمرتُهم بالسواك)[٤] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لبُريرة بعد قولها: أتأمرني؟ (لا، بل إنّما أنا شافع)[٥] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار؛ حيث إنّه تعالى رتّب على مخالفة الأمر في هذه الآيات ما هو من لوازم الوجوب، وكذلك الأخبار من تحذير المخالف للأمر والتوبيخ عليه، وبيان أنّ الأمر بالسواك موجب لإيقاع الأُمّة في المشقّة، مع ثبوت استحباب السواك ورجحانه في الشريعة. ومن المعلوم أنّ هذه المذكورات من خواصّ الوجوب ولوازمه، لا لمطلق الطلب.

وللإشكال في دلالة هذه الآيات والأخبار على المطلوب مجال واسع إلّا أنّه قدس سره قد ذكرها تأييداً لا استدلالاً، ولا بأس به على فرض ثبوت التبادر، وحينئذٍ فلا وجه للإشكال عليها: بأنّ الاستدلال بها يتوقّف على جواز التمسّك بعموم العامّ لإثبات عدم فرديّة المشكوكِ فرديّته له، بعد القطع بخروجه منه حكماً[٦]؛ وذلك لما عرفت من عدم ترتّب المذكورات في الآيات والروايات من التوبيخ والحذر وغيرهما على الطلب الندبي، فلا إشكال في خروج الطلب الندبي عن الآيات والأخبار، لكنّ الإشكال إنّما

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٨٣.

٢ ـ النور (٢٤): ٦٣.

٣ ـ الأعراف (٧): ١٢.

٤ ـ وسائل الشيعة ١: ٣٥٥، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب ٥، الحديث ٣.

٥ ـ مستدرك الوسائل ١٥: ٣٦، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٣٦، الحديث ٣.

٦ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٩٨.

هو في أنّ خروجه هل هو بنحو التخصّص؛ ليكون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب فقط، أو بنحو التخصيص؛ ليكون الطلب الندبي ـ أيضاً ـ فرداً له؟ فعلى فرض جواز التمسّك بأصالة العموم أو الإطلاق، فهي تقتضي خروج الطلب الندبي عن الفرديّة للأمر، فهو ـ حينئذٍ ـ حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي، لكن قد تقرّر في محلّه[1]: أنّ أصالة العموم والإطلاق من الأُصول العقلائيّة، وبناء العقلاء إنّما هو في صورة الشكّ في المراد، وبها يكشف المراد، لا في صورة الشكّ في أنّ اللّفظ هل هو موضوع لكذا وكذا كما في المقام؟

ووجه عدم ورود هذا الإشكال: أنّه‏ﷺ إنّما ذكرها للتأييد، لا الاستدلال بها.

---

١. مناهج الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٢٧٠؛ تهذيب الأُصول ٢: ٧٥

الفصل الخامس

في اتّحاد الطلب والإرادة

اختلفوا في اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً وعدمه على قولين : اختار ثانيهما الأشاعرة[1]، وأوّلهما المعتزلة وأصحابُنا الإماميّة[2] وهذه المسألة من المسائل الكلاميّة فهي بالإعراض عنها في المقام أحرى، لكن لا بأس بالإشارة الإجماليّة إلى بيان منشأ هذه المسألة، وما هو السبب في ظهور الاختلاف فيها، وقبل الشروع في المقصود لابدّ من تقديم مقدّمة.

وهي أنّه لا إشكال في أنّ الآياتِ والأخبارَ الواردة لبيان الأحكام الشرعيّة المتضمّنة لها، منزّلة على الفهم العرفي؛ لأنّها مُلقاة إلى العرف والعقلاء من العوامّ وغيرهم، فما هو المستفاد منها عرفاً تُحمل عليه، وإن أدّى إلى ما يخالف حكم العقل؛ مثلاً : الأدلّة الدالّة على حرمة الدم[3] وأنّه نجس[4]، يراد منها ما يصدق عليه الدم عرفاً، فهو المحكوم بالحرمة والنجاسة دون ما لم يصدق عليه الدم عرفاً وإن صدق عليه عقلاً، كما لو ذهب بالغسل عينه وإن بقي لونه، فإنّه ليس بدم عرفاً، فليس حراماً ونجساً، لكنّه دم عقلاً؛ لبقاء أجزائه الصغار؛ لاستحالة بقاء اللّون ـ الذي هو عرض ـ بدون معروضه، واستحالة انتقال العرض عن معروضه، فبقاء لونه دليل عقلاً على بقاء أجزائه الصغار، لكنّه مع ذلك ليس بحرام ونجس؛ لما عرفت من أنّ الآيات والأخبار منزّلة على الفهم العُرفي.

---

١ و ٢ ـ مفاتيح الأُصول : ١٠٩.

٣ ـ المائدة (٥) : ٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢ : ١٠٢٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٢٠ .

وأمّا الآيات والأخبار الواردة في الأخلاقيّات والمعارف والتوحيد، فلا يصحّ تنزيلها على الفهم العرفي بالتمسّك بظاهرها؛ إذ ربما يؤدّي ذلك إلى فساد الاعتقاد والإلحاد والزندقة، كقوله تعالى : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾[١]، وقوله تعالى : ﴿وَكَلَّمَ اَللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[٢] ونظائرها، فإنّه لا يجوز حملها على ما هو المفهوم منه عند العوامّ والعرف، مثل المفهوم من قولك : «تكلّم زيد» و «جاء عمرو» بل لابدّ من حملها على ما هو المفهوم منها عقلاً؛ بإعمال الدقّة العقليّة، كما ورد في بعض الأخبار : أنّ الآيات النازلة في أوّل سورة الحديد إنّما هي للمتعمّقين في آخر الزمان[٣]، وهي قوله تعالى : ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ﴾[٤] إلى آخر الآيات وهكذا الآيات الدالّة على أنّه تعالى متكلّم عالم قادر، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[٥] ونحوها، فإنّ الأخذ بظاهرها بمفهومه العرفي يؤدّي إلى الإلحاد والكفر.

وأمّا ما ذهب إليه بعض من أنّ المراد هو الكلام النفسي الحالّ فيه تعالى، أو القائم به، أو إيجاد الكلام والصوت في الأجسام[٦]، أو أنّ كلامه تعالى فعله، فكلّها باطلة؛ لاستلزامها الحدوث والنقص والإمكان بالنسبة إليه تعالى، ووقوعه تعالى محلاً للحوادث، كالقول بأنّ المراد هو الكلام اللّفظي الصادر منه تعالى القائم به تعالى، فالقول بذلك كلّه يؤدّي إلى فساد العقيدة والإلحاد في ذاته تعالى.

نعم : الالتزام والاعتقاد بثبوت الأوصاف المذكورة في الأخبار والآيات له تعالى، بما لها من المعاني الممكنة في حقّه تعالى وإن عجزت عقولنا وقصرت أفهامنا

---

١ ـ الفجر (٨٩) : ٢٢.

٢ ـ النساء (٤) : ١٦٤.

٣ ـ الكافي ١ : ٧٢ / ٣.

٤ ـ الحديد (٥٧) : ٣.

٥ ـ الحديد (٥٧) : ٤.

٦ ـ تلخيص المحصّل : ٢٨٩، أُنظر كشف المراد : ٢٢٤.

عن دركها فهو، ممّا لا مانع منه.

وظهر من ذلك: فساد ما أجاب به في «الكفاية» عن الأشاعرة من القول بالكلام النفسي، وقياس ذاته المقدّسة على ذوات المخلوقين[١].

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ منشأ النزاع والبحث في هذه المسألة هو الاختلاف في صفاته تعالى من العالمية والقادريّة والمُتكلّميّة وغيرها:

فنفاها المعتزلة، وذهبوا إلى نيابة الذات مناب الصفات؛ لتوهّمهم أنّ إثباتها له تعالى يوجب النقصَ في ذاته تعالى، ووقوعَه تعالى في معرض الحوادث المستلزم للإمكان[٢].

وأثبتها له تعالى الأشاعرة على نحو إثباتها للمخلوقين[٣].

واختار الفلاسفة قولاً وسطاً بين القولين خارجاً عن حدّي الإفراط والتفريط، وهو أنّه تعالى مُتكلّم؛ بمعنى أنّه تعالى يوجد الكلام في شجر أو حجر ونحوهما[٤].

بل ذهب بعضهم إلى أنّ معنى التكلّم في غيره تعالى أيضاً هو ذلك.

وافترقت الأشاعرة إلى ثلاث فرق:

فذهب بعضهم: إلى ثبوت الكلام اللّفظي له تعالى: وهو تعالى مع ذلك قديم[٥].

وأنكر الآخرون قدمه تعالى، والتزموا بأنّه في معرض الحوادث[٦].

وذهب الأكثرون منهم: إلى أنّ الكلام على قسمين: لفظي ونفسي، وأنّ الثابت

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٨٥ ـ ٨٦.

٢ ـ تعليقة السبزواري على الشواهد الربوبية: ٤٤٤.

٣ ـ المصدر السابق.

٤ ـ تلخيص المحصّل: ٣٠٩.

٥ ـ شرح المقاصد ٤: ١٤٤، شرح المواقف ٨: ٩٢.

٦ ـ شرح المقاصد ٤: ١٤٥، شرح المواقف ٨: ٩٢.

له تعالى هو النفسي لا اللّفظي، مع الاعتقاد بقدمه تعالى[١]. والكلام النفسي أيضاً على قسمين : أحدهما المحكي بالجمل الخبريّة، وثانيهما المحكي بالجمل الإنشائيّة، وهو المعني بالطلب، وأنّه غير الإرادة.

واستدلّوا على ذلك بوجوه :

أحدها : أنّا قد نُخبر بالقضيّة كذباً مع العلم بعدم وقوعها، فيكشف ذلك عن وجود الكلام النفسي[٢].

الثاني : صدور الأوامر الامتحانية، كالأمر بذبح إبراهيمَ ولَدَه[٣] مع عدم إرادة وقوع المأمور به وصدوره، وكالأوامر الامتحانيّة من الموالي العرفية عبيدهم، ولا يراد منها وقوع المأمور به، فالطلب فيها موجود دون الإرادة.

وأجاب عنه بعض : تارة بأنّ الطلب هنا ليس حقيقيّاً، بل إنشائي، وهو عين الإرادة فالإرادة فيها أيضاً متحقّقة[٤].

وأُخرى : بعدم تعلّق الأمر في الأوامر الامتحانيّة بنفس الفعل بل بمقدّماته، كالإضجاع وتناول المُدية في قصّة إبراهيم؛ لغاية تكميل نفسه بذلك، فإنّ المهمّ والعُمدة في التأثير في ذلك هو الإتيان بمقدّماته بقصد إيجاد أصل الفعل بعد الإتيان بالمقدّمات ففيه كمال المشقّة والكلفة على النفس، وبالإتيان بالمقدّمات يتحقّق الأثر المطلوب من الأمر، ولا يفتقر إلى أصل الفعل الذي هو ذو المقدّمة[٥].

وثالثة : بأنّا إذا راجعنا أنفسنا ووجداننا لا نجد سوى الإرادة والصفات

---

١ ـ شرح المقاصد ٤ : ١٤٤، شرح المواقف ٨ : ٩٣.

٢ ـ شرح المقاصد ٤ : ١٤٩، شرح المواقف ٨ : ٩٤.

٣ ـ الصافات (٣٧) : ١٠٢.

٤ ـ اُنظر كفاية الأُصول : ٨٦.

٥ ـ اُنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ونهاية الأُصول ١ : ٨٢.

النفسانيّة المعروفة شيئاً آخر يسمّى بالطلب[١].

وفيه: أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود؛ إذ ربّما يوجد في صُقع النفس قوىً غير مُدرَكة لنا، مضافاً إلى أنّه ـ مع الإغماض عن ذلك ـ قياس ذاته تعالى على غيره تعالى ـ وأنّ كلّ ما هو كمال لنا فهو كمال أيضاً له تعالى، وأنّ كلّ ما هو نقص بالنسبة إلينا فهو نقص بالنسبة إليه ـ باطل.

والتحقيق في المقام: هو أنّ مرجع الصفات الثابتة له تعالى التي هي كمال مطلق، وصفات للوجود بما أنّه موجود أيضاً إلى الوجود، وأمّا ما هي صفة للموجود المحدود لا بما أنّه موجود، فليست كمالاً مطلقاً، بل هي نقص بالنسبة إليه تعالى.

فهنا دعويان:

إحداهما: أنّ مرجع ما هو كمال مطلق من الصفات إلى الوجود الصرف، الثابتة للوجود بما أنّه موجود.

وثانيتهما: أنّ الصفات الثابتة للموجود بما أنّه موجود محدود، ليست كمالاً مطلقاً.

وهاتان الدعويان مُبتنيتان على القول بأصالة الوجود التي هي أُسّ كلّ المعارف، فالكمال الحقيقي هو الوجود المطلق، وكلّ ما كان مرجعه إليه فهو كمال مطلق، وما لم يرجع إليه فلا؛ إذ هو ـ حينئذٍ ـ إمّا العدم وإمّا الماهيّة، وهي أمر اعتباري، ليست كمالاً للوجود بما أنّه موجود، فلا يمكن إثبات الصفات التي لا ترجع إلى الوجود له تعالى، إذ هي ـ حينئذٍ ـ إمّا العدم أو الماهيّة، وإثباتها له تعالى نقص لا كمال.

فتحصّل: أنّ الكمال الحقيقي هو الوجود المطلق المجرّد الثابت للوجود بما أنّه موجود، وليس الثابت فيه غير المثبت له، بل هو عينه، ومن يُثبِت له تعالى الصفات على نحو إثباتها لغيره تعالى، فلابدّ أن ينزل الوجود المطلق عن مرتبته إلى حدّ

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٨٥ ـ ٨٦.

الجسميّة متصوّراً بصورةٍ، تعالى الله عن ذلك، وإلّا فلا يمكن إثبات التكلّم له بمعناه المتصرّم المتدرّج في الوجود المحتاج إلى الفاعل للتكلّم المتدرّج وإلى الإرادة التدريجية المستلزمة للحدوث، المستلزم للإمكان تعالى الله عنه علوّاً كبيراً.

وأمّا ما ذهب إليه الفلاسفة فهو أيضاً فاسد؛ لأنّ إيجاد الكلام والصوت في الشجرة ونحوها كإيجاده باللسان، يحتاج إلى إرادة جديدة، فيلزم وقوعه تعالى محلّاً للحوادث، وهو محال، فلا يمكن إثباته له تعالى.

وبالجملة: لو أمكن إثبات صفة التكلّم ونحوه بمعنىً لطيف دقيق، هو كمال مطلق له تعالى ـ كما ذكرناه ـ فهو، وإلّا فلا يمكن إثباتها له بالمعاني التي ذكروها له تعالى، بل نسلبها عنه تعالى.

ثمّ إنّ ما أجاب به في «الكفاية»: عمّا استدلّ به الأشاعرة لمذهبهم من الأوامر الامتحانية، كما عرفت بيانه: بأنّ كلّ واحد من الطلب والإرادة على قسمين: حقيقي وإنشائي، إلّا أنّ المنصرِف إليه الإطلاق من الإرادة هو الحقيقي منها، والمنصرف إليه من الطلب هو الإنشائي منه، وهذا لا يوجب تغايرهما، وأنّ الموجود المتحقّق في الأوامر الامتحانيّة هو الإنشائي منهما دون الحقيقي[1].

ففيه ما لا يخفى: لوضوح عدم صحّة التقسيم المذكور؛ إذ الإرادة والطلب ينحصران في الحقيقي، ولا معنى للإنشائي منهما؛ إذ إنشاؤهما عبارة عن اعتبارهما، والاعتباريّات عند العقلاء محصورة، كالبيع والصلح وغيرهما من العناوين الاعتباريّة، وليس الطلب والإرادة منها، فالتقسيم المذكور نظير تقسيم الإنسان والحجر إلى الحقيقي والاعتباري.

والعجب منه قدس سره حيث إنّه جمع بين القولين، وجعل النزاع بينهما لفظيّاً؛ حيث قال: ويمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين؛ بأن

١ ـ أُنظر نفس المصدر.

يكون المراد من حديث الاتّحاد ما عرفت من العينيّة مفهوماً ووجوداً حقيقيّاً وإنشائيّاً ويكون المراد بالمغايرة والاثنينيّة هو اثنينيّة الإنشائي من الطلب، كما هو كثيراً ما يُراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو المراد غالباً منها، فيرجع النزاع لفظيّاً فافهم[1] انتهى.

فإنّ توهّم التوفيق والصلح بين مذهبي الأشاعرة والمعتزلة ممّا لا سبيل إليه.

والأولى في الجواب عن استدلال الأشاعرة أن يقال: إنّه لابدّ من ملاحظة وجه الفرق بين الأوامر الامتحانية وغيرها، وأنّ الفرق بينهما ذاتي، أو من جهة مقدّمات الإرادة، أو من جهة الدواعي؛ فإنّ كلّ فعل اختياري صادر من عاقل كالأمر بضرب زيد ـ مثلاً ـ فهو مسبوق بمقدّمات ولو بنحو الارتكاز:

إحداها: خطور ذلك في الذهن وتصوّره.

وثانيها: ملاحظة أنّ فيه مصلحة أو مفسدة ومنفعة أو مضرّة.

وثالثها: اختياره ما فيه المصلحة وترك ما فيه المفسدة.

ثمّ إن لائم ذلك طبعه وناسب نفسه حصل له الاشتياق وكلّما كان أكثر ملائمة لنفسه كان الاشتياق إليه أشدّ، كشرب الماء بالنسبة إلى من غلبه العطش، ثمّ يحصل إرادة ذلك الفعل، وإن لم يلائم نفسه وطبعه امتنع الاشتياق إليه، ومع ذلك قد يختار الفعل، وتتحقق الإرادة؛ لوجود مصلحة فيه، كما في شرب المريض الدواء المُرّ النافع لمرضه أو قطع يده لدفع سراية المرض المهلك، ونحو ذلك.

فظهر من ذلك: أنّ الشوق الأكيد غير الإرادة؛ لما عرفت أنّه كثيراً ما يريد الإنسان فعلاً من دون أن يشتاق إليه، فضلاً عن الأكيد منه، كما في الأمثلة المذكورة، وكلّ واحدة من المقدّمات المذكورة أيضاً غير الأُخرى؛ لأنّها من مقولات مختلفة فالخطور فعل أو انفعال على خلاف فيه، وكذلك التصديق بالفائدة والاختيار من

---

١ ـ المصدر السابق : ٨٧.

مقولة الفعل قطعاً، وكلّ واحد من تلك المقدّمات غير الإرادة أيضاً فما يقال من أنّ الإرادة هو الشوق الأكيد[1] مردود؛ لوجهين:

أحدهما: ما عرفت أنّه كثيراً ما تتحقّق الإرادة من دون شوق.

الثاني: أنّ الاشتياق من مقولة الانفعال للنفس اتّفاقاً والإرادة فعل النفس، والفعل غير الانفعال.

وإذا تحقّقت مقدّمات الإرادة ومبادئها وجدت الإرادة، فتتحرّك العضلات نحو الفعل، كعضلات الفم واللسان نحو الأمر والبعث.

ومنه يعلم: أنّه لا فرق بين الأوامر الامتحانيّة وغيرها في ذاتيها وطبعيها؛ لأنّ كلّ واحد منها أمر بالحمل الشائع، ولا في مبادئ الإرادة من الخطور والتصديق بالفائدة وغيرها، غاية الأمر أنّ فائدة الأوامر الامتحانيّة هو الامتحان والاختبار أو الإعذار، وفائدة غيرها وجود الفعل في الخارج، فالداعي للأوامر الامتحانيّة هو الاختبار أو الإعذار، والداعي في الأوامر الحقيقيّة هو تحقّق الفعل في الخارج لترتّب مصلحة عليه، والاختلاف في الداعي لا يوجب الاختلاف بينها في حقيقتها، وإلّا فهذا الاختلاف موجود في الأوامر الغير الامتحانيّة أيضاً؛ فإنّ الداعي للأمر بالأكل غير الداعي للأمر بالضرب ـ مثلاً ـ وهكذا.

هذا كلّه في الأوامر الصادرة من الموالي العرفيّة امتحانيّة وغيرها.

وأمّا الأوامر الواردة في الكتاب المجيد الصادرة من الله تعالى أو أوامره التكوينيّة، فليست كذلك؛ لأنّها غير مسبوقة بالخطور والتصديق بالفائدة ونحوها؛ لاستحالة ذلك بالنسبة إليه تعالى، سواء كانت فعلاً أو انفعالاً.

والأفعالُ الصادرة منّا ـ التي منها الأمر ـ مُعلّلة بأغراض ومنافع راجعة إلى نفس الآمر أو غيره، بخلاف الأفعال والأوامر الصادرة منه تعالى، فإنّها غير معلّلة

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ١١٦، كفاية الأُصول : ٨٦.

بهذه الأغراض، بل غرضه تعالى نفسه، فحبّه تعالى للغير لحبّه نفسه وذاته تعالى، فذاته المقدّسة معلولة لفعله، والنتائج المترتّبة على أفعاله العائدة إلى الغير من الفوائد، لا من الأغراض والعلل الغائيّة، فإنّ سائر الموجودات ليست شيئاً في قبال وجوده تعالى، ليس لها استقلال في الوجود، بل وجود متدلٍّ، ومعنىً حرفي، وصرف الربط، وفانية فيه تعالى.

فما يتراءى من الأُصوليّين من قولهم: إنّه يحصل الغرض بفعل كذا، ولا يحصل لو لم يفعل[1]، لابدّ وأن يحمل على الأوامر العرفيّة، وإلّا فهذا التعبير بالنسبة إلى أوامره وأفعاله تعالى غير صحيح، صادرٌ عن غفلة عن استلزامه سلبَ الإرادة عنه تعالى، وهو باطل بالضرورة، بل معنى إرادته إحداثه، وأنّه لا يتخلّل بين إرادته وفعله ما يتخلّل بينهما في غيره تعالى، كتحريك العضلات نحو الفعل، بل يوجد بمجرّد إرادته.

نعم: إرادة غيره تعالى من سنخ إرادته، إلّا أنّ إرادة غيره تعالى مرتبة نازلة منها، وكذلك كلام الله المنزل على قلب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فإنّه ليس بصوت يُسمع ولا لفظ يَقرع، لكن يتنزّل عن مرتبته، حتّى نزل على قلبه صلّى الله عليه وآله وسلّم، ويتنزّل حتّى صار لفظا وصوتاً. وهذا أحد معاني تحريف القرآن الذي ورد في بعض الأخبار أو البطون السبعة أو السبعين[2].

فتلخّص: أنّ استدلالَ الأشاعرة لتغاير الطلب والإرادة بالأوامر الامتحانيّة، غيرُ صحيح.

واستدلّوا أيضاً: بأنّه لا شبهة في أنّ الكفّار والعصاة مكلّفون بالتكاليف الشرعية قطعاً، وحينئذٍ فإمّا أنّ أمره تعالى لهم بها عن إرادة فيلزم تخلّف المراد عنها،

---

١ ـ أُنظر مقالات الأصول ١ : ٨٥.

٢ ـ أُنظر تفسير الصافي ١ : ٥٢ .

وهو محال، أو لا معها، بل المتحقّق فقط هو الطلب، وهو المطلوب[١].

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّ استحالة تخلّف المراد عن الإرادة إنّما هي من الإرادة التكوينيّة ـ أي العلم بالنظام على الوجه الأكمل ـ دون الإرادة التشريعيّة، ثمّ أورد على نفسه إشكالات، وأجاب عنها... إلى أن قال: «قلم اينجا رسيد سر بشكست»[٢].

أقول : لابُدَّ أوّلاً من البحث في هذا المقام في أمرين : أحدهما مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين ، الثاني في بيان الموضوع للثواب والعقاب وما يترتّبان عليه .

أمّا الأوّل: فمسألة الجبر والتفويض من المسائل العقليّة التي لا اختصاص لها بأفعال العباد، بل هي جارية في كلّ علّة ومعلول، وصادرٍ بالنسبة إلى مصدره، وأثرٍ بالنسبة إلى مؤثّره، والمتّبع فيها البرهان القطعي، والآيات والأخبار الظاهرة على خلافه لابدّ من تأويلها على ما يوافق البرهان:

فذهب قوم[٣]: إلى أنّ الله تعالى خلق العقل الأوّل، وفوّض إليه الأمر، وأنّ كلّ ما هو علّة في عالم التحقّق من المجرّدات والمادّيات، فهو مستقلّ في التأثير فالشمس علّة تامّة للإشراق، والنار للإحراق، والإنسان بالنسبة إلى الأفعال الصادرة منه؛ من التعقّل والضرب ونحوهما من الأفعال الظاهرية والباطنيّة؛ من الهضم والجذب والدفع.

وبالجملة: كلّ علّة فهي مستقلّة في التأثير، وتامّة لا تحتاج في تأثيرها إلى ما هو خارج عنها، حتّى أنّهم ذهبوا إلى أنّ الله تعالى لو انعدم ـ والعياذ بالله ـ لا يوجب الإخلال في بقاء نظام العالم؛ لأنّه تعالى فاعل العلّة الأُولى من الممكنات، وهو العقل الأوّل لا لإبقائها، كما أنّ البَنّاء علة موجدة للبِناء، لا مُبقية له، وهو مسلك المفوّضة

---

١ ـ أُنظر هداية المسترشدين : ١٣٢.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٨٨ ـ ٩٠.

٣ ـ أُنظر شرح المواقف ٨ : ١٤٦.

لعنهم الله تعالى.

وذهب آخرون: إلى ما يقابل هذا القول، فأنكروا العلّيّة والمعلوليّة والتأثير والتأثّر الحقيقي في الممكنات، وأنّ الآثار المترتّبة على بعض الموجودات هو بمعنى أنّ عادة الله جرت على إيجادها بعد وجود تلك الموجودات، فعادة الله جارية بإيجاده الحرارة والإضاءة والإشراق عند وجود النار والشمس، وإلّا فالنار ليست بمُحرقة، والشمس بمشرقة، وهكذا في كلّ أثر بالنسبة إلى مؤثّره كالحموضة والحلاوة بالنسبة إلى الخلّ والدبس حتّى أنّهم تفوّهوا بذلك في النتيجة المترتّبة على الأقيسة وأنّ عادة الله جرت على حصول العلم بالنتيجة بعد المقدّمتين وإلّا فلا فرق بين المقدّمتين وبين قولنا: «ضرب فعل ماض» و «يضرب فعل مضارع» في عدم عليّة كل منهما لإثبات تلك النتيجة، وكذلك الأفعال الصادرة من الإنسان: من الضرب والشتم والتكلّم والاستماع إلى غير ذلك، فإنّها كلّها منسوبة إليه تعالى[1] وهو مذهب الجبريّة من الأشاعرة خذلهم الله.

أمّا المذهب الأوّل: فالبرهان بل البراهين القطعيّة العقليّة قائمة على خلافه وفساده.

توضيح ذلك: أنّ الاستقلال في التأثير الذي تفوّهوا به في جميع العلل والمؤثّرات، لا يمكن إلّا في شيء يمكنه طرد جميع الأعدام المتطرّقة إلى أثره ومعلوله، وسدّ باب الأعدام بالنسبة إليه من كلّ جانب، فإن كنت كذلك فهي مستقلّة في التأثير وإيجاد معلولها، وذلك مستحيل في غيره تعالى؛ لأنّ من طرق عدم المعلول هو عدمه لأجل عدم علّته، والعلّة الممكنة لا تتمكّن من طرد هذا العدم؛ لأنّ معنى الممكن بالذات هو إمكان عدمه، فإذا أمكن عدم العلّة أمكن عدم المعلول، ومع إمكان ذلك وعدم تمكّن العلّة من طرد هذا العدم، فلا معنى لاستقلالها في التأثير، فالاستقلال في التأثير منحصر في الواجب تعالى.

---

١ ـ نفس المصدر.

وأمّا تفويض الأمر إلى العلّة الأولى من الممكنات؛ بحيث تتمكّن من طرد جميع الأعدام المتطرّقة إلى معلولها، فهو أيضاً محال، فإنّ جميع ما سوى الله من الموجودات الممكنة أظلال غير مستقلّة وصرف ربط و فقر بالذات، كما لا يخفى على من لاحظ كيفيّة ارتباط المعلول بالعلّة، فإذا كان غيره تعالى من الموجودات كذلك امتنع انقلابها إلى الغني بالذات بحيث يصير مستقلّاً تامّاً كاملاً ﴿ياأيُّها النّاسُ أنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إلى اللهِ واللهُ هُوَ الغَنيُّ﴾[١].

والحاصل: أنّ انقلاب الممكن بالذات إلى الغني بالذات مستحيل، وإلّا لزم الشرك وتعدّد الواجب بالذات، ولهذا ورد في بعض الأخبار: أنّ القائل بالتفويض مشرك[٢]، وما ذكرناه مبني على المذهب المنصور الموافق للتحقيق: من القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وعلى بساطة الوجود واشتراكه، كما حقّق في محلّه[٣] وأنّ وجود جميع الممكنات بسيط غير مركّب من الهيولى والصورة؛ كي يقال بتبديل الصورة عند الانقلاب إلى الوجود، فهذا المذهب ضروري البطلان والفساد؛ أي مذهب التفويض.

وأمّا المذهب الآخر: أي الجبر، فهو أيضاً مخالف للبراهين العقليّة، وليس المقام محلّ بسط الكلام فيه؛ لخروجه عن البحث الأصلي، لكن نشير إليه إجمالاً، فنقول:

قد عرفت: أنّ الموافق للتحقيق هو القول بأصالة الوجود، وأنّه بسيط غير مركّب من الجنس والفصل، وليس من الأنواع ومقولاً بالتشكيك ذا مراتب متفاوتة مختلفة في النقص والكمال، سواء كان مادّيّاً أم ملكوتيّاً مجرّداً، كلّ ذلك بالبراهين القطعيّة العقليّة عليها المذكورة في محلّها، فوجود الأعراض ناقص بالنسبة إلى ما فوقه،

---

١ ـ فاطر (٣٥) : ١٥.

٢ ـ بحار الأنوار ٥ : ١١ / ١٨ أبواب العدل من كتاب العدل والمعاد.

٣ ـ اُنظر شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٠ و ١٥، الحكمة المتعالية ١ : ٥٠.

فالمرتبة الناقصة من الوجود متعلّقة ومرتبطة ـ بتمام ذاتها ـ بالمرتبة الكاملة، فوجود المعلول مرتبط ومتعلّق بوجود العلّة بتمام ذاته وحقيقته، والمرتبة الكاملة أيضاً مربوطة بالمرتبة الناقصة وإنّما قلنا بتعلّق المعلول بتمام ذاته بوجود العلّة؛ إذ لو تعلّق ببعض ذاته لا بتمام ذاته لزم تركيب الوجود من الجنس والفصل، وقد ثبت في محلّه أنّه بسيط لا تركّب فيه، فهو متعلّق بتمام ذاته بالعلّة.

وحينئذٍ نقول: لو لم يكن تأثير وتأثّر في الممكنات أصلاً، بل عادة الله جرت على إيجاد شيء عقيب شيء آخر ـ كالحرارة عند وجود النار، والإشراق عند وجود الشمس، وهكذا ـ لزم أن يتعلّق الناقص بتمام ذاته بالكامل وعدم ربط الكامل بالناقص فيلزم انقلاب الناقص إلى الكامل، وهو محال؛ لقيام البرهان العقلي على امتناع انقلاب مرتبة من الوجود إلى مرتبة اُخرى منه، ويلزم تركّبه أيضاً؛ لاحتياج الانقلاب إلى المادّة والصورة، ويلزم عدم كونه مقولاً بالتشكيك وذا مراتب متفاوتة في النقص والكمال، ويلزمه أيضاً القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

وكلّ ذلك مخالف للبراهين العقليّة القطعيّة المذكورة في محلّها.

وأيضاً لو كانت الأفعال كلّها منسوبة إليه تعالى ـ بحيث لم يكن لغيره تعالى دخْلٌ في وجودها أصلاً ـ فمنها الأُمور المتدرّجة المتصرّمة، كالتكلّم ونحوه، وهي تفتقر إلى فاعل متدرّج الوجود، وهو متوقّف على إرادة متدرّجة، وهي مستلزمة للحدوث في ذي الإرادة، المستلزم للإمكان، فلابدّ أن يلتزم بانقلاب الأمر المتدرّج إلى القارّ، وهو مُحال، وإمّا بأنّه تعالى محلّ للحوادث، بل إمكانه تعالى، وهو كفر بالله العظيم ـ تعالى الله عمّا يقول الظالمون ـ ولهذا ورد في بعض الأخبار أنّ القول بالجبر كفر بالله، أو أنّ القائل به كافر بالله تعالى[1].

وأيضاً قد ثبت في محلّه: أنّ الواحد البسيط من جميع الجهات لا يصدر منه إلّا

---

١ ـ أنظر بحار الأنوار ٥: ٩ و ١١ ١٤ و ١٨ أبواب العدل من كتاب العدل والمعاد.

الواحد[1]. وهو أيضاً ممّا قامت عليه البراهين العقليّة القطعيّة، والمقام هو القدر المتيقّن من موردها، والقولُ بالجبر واستناد جميع الأفعال إليه تعالى بلا واسطة الأسباب يوجب انخرام تلك القاعدة المبرهن عليها.

فتلخّص: أنّ القول بالجبر واستناد الموجودات والأفعال إليه تعالى بلا واسطة العلل والمعلولات والأسباب، مخالفٌ للبراهين العقليّة، وينجرّ إلى الكفر بالله تعالى، كما أنّ القول بالتفويض واستقلال الموجودات الممكنة في التأثير والإيجاد ممتنع عقلاً، ومخالف للبراهين العقليّة القطعيّة، وموجب للشرك بالله.

اذا عرفت هذا فاعلم: أنّ هنا قولاً ثالثاً خارج عن طرفي الإفراط والتفريط، وهو القول بالأمر بين الأمرين[2]، يصدق عليه البين حقيقة، وهو القول باستناد كلّ أثر إلى مؤثّره في الممكنات، كالإحراق إلى النار، والإشراق إلى الشمس، وهكذا، لكن لا مستقلاً. فكما أنّ جميع الموجودات الممكنة موجودة، لكن لا استقلالاً، ومتّصفة بأوصاف كذلك، كالإرادة والتكلّم والعلم في الإنسان، كذلك هي مؤثّرة في آثارها وأفعالها ومعلولاتها، لكن لا بنحو الاستقلال؛ لما مرّ من أنّها صرف الربط والتعلّق ومحض الفقر والاحتياج، لا استقلال لها أصلاً. فالمفوّضة يقولون: النار محرقة وعلّة تامّة مستقلّة في الإحراق، وهكذا الإنسان بالنسبة إلى أفعاله الصادرة منه والمجبّرة يقولون: إنّ المؤثّر والموجود للآثار طُرّاً والأفعال قاطبة هو الله تعالى بلا واسطة، وإنّ عادة الله جارية على خلق شيء عقيب شيء وإلّا فلا تأثير ولا تأثّر للممكنات.

وإنّا نقول: الشمس مشرقة لا مستقلّاً، والنار محرقة لا مستقلّاً، والإنسان موجد لأفعاله لكن لا استقلالاً، وهكذا كلّ علّة ممكنة مؤثّرة في معلولها موجدة لها.

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٢ : ٢٠٤.

٢ ـ الذي وردت به روايات عديدة عن المعصومين عليهم السلام راجع الكافي ١ : ١٢٢ / ١٣، تلخيص المحصّل : ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

لكن لا استقلالاً، فبقولنا: موجدة ومؤثّرة ننفي قول الجبرّة ومذهبهم، وبقولنا: لا استقلالاً ننفي قول المفوضّة فهذا القول وسط بين القولين، وهو الموافق للبراهين والآيات والروايات، فيصحّ إسناد الآثار الصادرة من الموجودات الممكنة إليه تعالى بنحو الحقيقة، فإنّه علّة العلل كما يصحّ إسنادها إلى عللها التكوينيّة الممكنة أيضاً بنحو الحقيقة قال الله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمىٰ﴾[1] فالجبري يقول: رمى الله وما رمى النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمفوّض يقول: رمى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما رمى الله، ولكنّا نقول: رمى الله ورمى النبي؛ لقوله تعالى: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، كلاهما بنحو الحقيقة، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾[2]، وقال أيضاً ﴿وَمَا تَشاؤُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾[3]، فإنّ معناه أنّهم شاؤوا وشاء الله، فأسند المشيئة إليهم وإلى ذاته المقدّسة.

وقال: ﴿مَا أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[4]، وتوضيح مفاد هذه الآية وأمثالها يتوقّف على تقديم مقدّمة هي:

أنّك قد عرفت: أنّ المتأصّل في الكون هو الوجود، ولهذا قلنا: إنّه لابدّ وأن ترجع جميع الصفات الكماليّة إلى الوجود، ولا يصدر من حقيقة الوجود أيضاً إلّا الوجود، إلّا أنّه وجود محدود ناقص بالنسبة إلى مؤثّره ومبدئه، الذي هو الوجود الصرف الكامل، الذي لا يتطرّق إليه نقصٌ أصلاً، وأمّا نقص الصادر منه ومحدوديّته فليس هو من ناحية المبدأ والمصدر، بل لأجل تأخّره الذاتي عن مرتبة مبدئه، والنقص والحدّ ليسا من الأمور المُتأصّلة في الكون، بل أمر عدمي اعتباري؛ إذ لو كان

---

١ ـ الأنفال (٨) : ١٧.

٢ ـ فاطر (٣٥) : ٨.

٣ ـ الإنسان (٧٦) : ٣٠، التكوير (٨١) : ٢٩.

٤ ـ النساء (٤) : ٧٩.

متأصّلاً ومتعلّقاً للجعل أوّلاً وبالذات ـ كأصل وجود المعلول ـ لزم أن يكون المتحقّق أصلين وأنّ الواجب تعالى واجد لهما، وإلّا لزم النقص في ذاته تعالى، فيلزم التركّب في ذاته، المستلزم للإمكان، تعالى الله عن ذلك.

فثبت أنّ الحدّ والنقص في الصادر ليس متعلّقاً للجعل أوّلاً وبالذات، بل ثانياً وبالعرض وتبعاً للوجود، وأنّهما من ناحية ذات المعلول.

ولا بأس بإيراد مثال في المقام ـ لتقريب المراد إلى الأذهان ـ ذكره بعض الأعاظم قدس سره: وهو أنّه لو جعلت مرآة في مقابل الشمس، فإشراقها أوّلاً وبالذات إنّما هو في المرآة، وانعكاس الإشراق من المرآة إلى الجدار ـ مثلاً ـ إنّما هو بالعَرض، فإشراق الشمس في المرآة إشراق تامّ كامل، لا نقص ولا محدوديّة فيه أصلاً. وأمّا الإشراق من المرآة إلى الجدار فهو ناقص محدود، وهذا الحدّ والنقص ليسا من ناحية الشمس؛ لأنّ إشراقها الذاتي الأوّلي غير محدود، بل هو من ناحية المرآة التي هي الواسطة في الإشراق في الجدار. وهذه المحدوديّة والنقص أمر اعتباري عدمي، لا أمر حقيقي؛ بأن يقال: إنّ الصادر من الشمس أمران: الإشراق والنقص، فقالت المفوّضة: إنّ الموجد للإشراق الثاني في الجدار هي المرآة مستقلّة، وقالت المجبِّرة: إنّه الشمس ليس إلّا، ونحن نقول: هو المرآة، لكن لا استقلالاً، بل بإشراق الشمس في المرآة؛ بحيث لولا إشراق الشمس لم يصدر الإشراق الثاني من المرآة، فهي موجدة له بإعانة الشمس[1].

وهنا أمثلة أُخرى كالتمثيل للمقام بقوى النفس وجوارحها.

وبالجملة: إنّ القولين المزبورين في طرفي الإفراط والتفريط، ومخالفان للبراهين العقليّة القطعيّة، وإنّ الموافق للبراهين والآيات والأخبار هو القول الثالث، وهو الأمر بين الأمرين.

---

١ ـ اُنظر رشحات البحار: ٨٦ ـ ٨٧ و ٨٩.

إذا عرفت ذلك نقول: معنى الآية الشريفة: هو أنّ ﴿مٰا أَصٰابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ من الخيرات ﴿فَمِنَ اللهِ﴾؛ لما عرفت من صحّة إسناد جميع الأفعال الصادرة من الإنسان إليه تعالى حقيقةً. ﴿وَمٰا أَصٰابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ﴾ أي نقص وحدّ ﴿فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، ولا يصحّ إسناده إليه تعالى أوّلاً وبالذات، بل المنسوب إليه تعالى أوّلاً وبالذات هو وجود الإنسان فقط، دون محدوديّته ونقصه، كما أنّ محدودية إشراق المرآة لايستند إلى الشمس، وإنّما يستند إليها إشراقها فقط.

وهكذا الكلام في قوله تعالى في الحديث القدسي: (يابنَ آدم أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك منّي)[1] ونظائره الواردة في الآيات والأخبار.

ثمّ إنّ للأشاعرة شبهات استدلّوا بها لمذهبهم أسدّها وأتقنها عندهم هو: أنّ الأفعال الصادرة من الإنسان لو صدرت بالاختيار، فمعنى الاختيار هو أنّها مسبوقة بالإرادة، وننقل الكلام إليها، ونقول: إنّها أيضاً من أفعال النفس، فإمّا هي صادرة بلا اختيار فهو المطلوب، ويلزمه عدم اختياريّة الفعل الخارجي أيضاً له، فإنّ أثر الفعل الغير الاختياري أيضاً غير اختياري، وإمّا هي صادرة عن اختيار فهو أيضاً مسبوق بالإرادة، وننقل الكلام إليها.. وهكذا، فإمّا أن ينتهي إلى إرادة غير اختياريّة، أو إلى الإرادة الأزليّة الأبديّة السرمديّة، وهو المطلوب، أو يتسلسل، وهو محال[2].

وأُجيبَ عن ذلك بوجوه:

أحدها: ما عن المحقّق الداماد من أنّ التسلسل الذي هو محال هو ترتّب أُمور غير متناهية في الوجود، وما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ الإرادة حالة شوقيّة وجدانيّة للنفس، والإراداتُ المترتّبة على الوجه المذكور من الأُمور الاعتباريّة، فإذا لم يعتبرها

---

١ ـ الكافي ١ : ١٢٠ / ٣.

٢ ـ الحكمة المتعالية ٦ : ٣٨٨.

معتبر، وانقطع الاعتبار، لم توجد، فتنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار[١] انتهى محصّله.

والظاهر أنّ هذا الجواب اقتباس عمّا أجابوا به عن الإشكال الذي أوردوه على اللّازم والملزوم، وهو أنّه إمّا أن يكون بين اللّازم والملزوم لزوم، أو لا. الثاني باطل؛ لأنّه يلزم أن لا يكون اللّازم لازماً، وهو خلف، وعلى الأوّل فهذا اللزوم أيضا لازم، فيلزم لزوم آخر. وهكذا، ويتسلسل، ويجري هذا الإشكال بالنسبة إلى الضرورة في القضيّة الضروريّة.

فأجابوا عن هذا الإشكال: باختيار الشّقّ الأوّل، لكن لزوم أمر اعتباري لا حقيقي، فينقطع بانقطاع الاعتبار، وهكذا فيما نحن فيه؛ فإنّ الإرادة قد تنسب إلى الفعل الخارجي، وهي حينئذٍ حالة شوقيّة وجدانيّة متحقّقة، وقد تُضاف إلى إرادة اُخرى: أي إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة. وهكذا، فهي من الأمور الاعتباريّة المتقوّمة بالاعتبار، فتترتّب مع الاعتبار، وتنقطع مع انقطاع الاعتبار، فلا يلزم التسلسل.

وفي هذا الجواب نظر:

أمّا أوّلاً: فلما أفاده المحقّق صاحب الحكمة المتعالية: من أنّ مجموع هذه الإرادات الاعتبارية من حيث المجموع إذا لوحظ، هل هو عن إرادة أو لا؟ فعلى الثاني يلزم الجبر، وعلى الأوّل يتسلسل؛ لأنّ الإرادة السابقة من الأفعال الاختياريّة للنفس، فلابدّ أن يسبقها إرادة اُخرى[٢].

وهذا منه‌قدس‌سره، نظير الجواب عمّا قيل: من جواز أن لا تنتهي سلسلة العلل والمعلولات في الممكنات أزلاً وأبداً، من دون الاحتياج إلى موجد لها واجب الوجود[٣].

فقيل في جوابه: إنّه لا شبهة في أنّه يمكن للعقل الإحاطة بمجموع تلك العلل

---

١ ـ القبسات : ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

٢ ـ الحكمة المتعالية ٦ : ٣٩٠.

٣ ـ اُنظر نفس المصدر ٢ : ١٥٤.

والمعلولات الغير المتناهية الواقعة في سلسلة الممكنات، فالمجموع: إمّا واجب غني بالذات عن الغير في الوجود، وهو محال؛ لأنّ ضمّ الفقير بالذات إلى مثله ـ أو ضمّ الممكن إلى مثله ـ لا يوجب أن يصَير المجموع واجباً، أو ليس بواجب، فهو المطلوب.

وثانياً: قياس هذا البحث على البحث في الملازمة بين اللّازم والملزوم، في غير محلّه: لأنّه قياس الحقائق بالاعتباريّات، فإنّ شبهة الأشاعرة هي: أنّ الإرادة من الأُمور الحقيقيّة ومن الأفعال النفسانيّة، فإمّا أن توجد بلا إرادة واختيار، فهو المطلوب لهم، وإلّا فلابدّ أن يسبقها إرادة أُخرى، وننقل الكلام إليها.. وهكذا، فإمّا أن يتسلسل، وهو محال، وإمّا أن ينتهي إلى إرادة غير اختياريّة، وهو المطلوب لهم.

وأمّا اللزوم بين اللّازم والملزوم فهو أمر انتزاعي، بل اعتباري لا حقيقة له في نفس الأمر، ولا وجود له سوى وجود اللّازم والملزوم، اللذين هما منشأ انتزاعه، فليس للّزوم بينهما وجود مستقلّ؛ ليرد عليه ما ذكر، بخلاف الإرادة، فإنّها من الحقائق التي لها واقع، فلا وجه لقياسها بالأمر الاعتباري.

الثاني: ما أجاب به صاحب «الكفاية» في أوائل مبحث القطع: وهو أنّ الإرادة والاختيار وإن لم تكن بالاختيار، إلّا أنّ بعض المبادئ للفعل غالباً يكون وجوده بالاختيار: للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة[1] انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ مرجع ما أفاده‌ قدس سره، هو أنّ الإرادة قد تكون بلا اختيار، وحينئذٍ فالإشكال في هذه الصورة باقٍ بحاله.

وثانياً: ننقل الكلام إلى هذا البعض من المبادئ، فنقول: إمّا هو بالاختيار، أو بدونه. فعلى الثاني يثبت مطلوب الأشاعرة؛ لأنّ أثر الأمر الاضطراري أيضاً اضطراري، وعلى الأوّل يلزم التسلسل، فما ذكره‌ قدس سره أيضاً ممّا لا يندفع به الإشكال.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٠٠.

الثالث: ما ذكره في «الدرر» قال: والدليل على أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة في نفسها: هو الوجدان؛ لأنّا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في مكان خاصّ عشرة أيّام؛ بملاحظة أنّ صحّة الصوم وتماميّة الصلاة تتوقّف على القصد المذكور، مع العلم بعدم ترتّب هذا الأثر على نفس البقاء واقعاً[١] انتهى.

وفيه أيضاً: أنّ المسألة عقليّة، لا عرفيّة عقلائيّة؛ ليرجع فيها إلى حكم العرف والعقلاء والوجدان؛ لأنّا ننقل الكلام إلى القصد المذكور أنّه هل هو بالاختيار أو لا... إلى آخره.

الرابع: ما أفاده بعض الأعاظمتَبِّرُّ: وهو أنّ الأفعال الخارجيّة مسبوقة بالإرادة، وأمّا نفس الإرادة التي هي من أفعال النفس فهي توجد بنفسها وبذاتها[٢] وهذا نظير ما يقال: إنّ وجود الموجودات إنّما هو بالوجود، وأمّا وجود نفس الوجود فبذاته، ونظير ما يقال: إنّ رطوبة كلّ شيء إنّما هو بالماء، وأمّا رطوبة نفس الماء فهي ذاتيّة له، وأنّ أبيضيّة كل شيء بالبياض، وأمّا أبيضيّة نفس البياض فذاتيّة.

وفرّع ذلك المُجيب على القول بعدم الفرق بين المشتقّ ومبدئه إلّا باللّا بشرطيّة و البشرط لائيّة وعدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ .

وفيه أيضاً: أنّا لا نُسلّم عدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ، بل مفهومه عبارة عن المُعنون بهذه الصفة والعنوان ـ كما عرفت ـ فلا يصحّ المبنى.

وثانياً: أنّه وقع الخلط في كلامهتَبِّرُّ بين الجهة التعليليّة والتقييديّة؛ فإنّ دعوى الأشاعرة هي أنّ الإرادة من الممكنات، فهي في وجودها تفتقر إلى علّة وإرادة أُخرى: لاستحالة وجود الممكن بلا علّة. ومرجع ما ذكره في الجواب إلى أنّه لا فرق بين المشتقّ كالمريد ومبدئه كالإرادة، إلّا أنّ الإرادة مقيّدة بعدم شيء معها، وهذا

---

١ ـ درر الفوائد : ٣٣٨.

٢ ـ نهاية الأُصول ١: ١٠٩ ـ ١١٠.

خروج عن المبحث.

الخامس: ما أجاب به صدر المتألّهين: وهو أنّ اتّصاف شيء بصفة من الصفات النفسانيّة إنّما هو باعتبار تعلّقها بنفس هذا الشيء لا مقيّداً بها، مثلاً: معلوميّة الشيء للإنسان ومحبوبيّته أو مبغوضيّته أو أنّه مختار ومرادٌ له، إنّما هو باعتبار تعلّق العلم والحبّ والبغض والإرادة به نفسه لا مقيّداً بها فكون الشيء مختاراً للإنسان أو مراداً له إنّما هو باعتبار تعلّق الإرادة والاختيار بنفس هذا الشيء لا باختياره وإرادته، فلا يتعلّق الإرادة والاختيار بالإرادة والاختيار، فالفعل الاختياري عبارة عمّا تعلّق به الإرادة والاختيار وإن كانا ذاتيّين ولا عن اختيار، ثمّ لو تنزّلنا عن هذا البحث العقلي، وراجعنا فيه الوجدان وحكم العرف والعقلاء، فلا ريب في لوم العقلاء وذمّهم عبداً ارتكب ما هو مبغوض للمولى، ومدحهم لو فعل ما هو محبوب له اختياراً، وحكمهم باستحقاقه المثوبة؛ كيف؟! ونظام العالم وعيشُ بني آدم مبني على ذلك، فإنكار حكم العقلاء باستحقاق العقاب والثواب والحسن والقبح، وأنّ الله يُدخل الجنّة من يشاء وإن كان عاصياً كافراً، ويدخل النار من يشاء وإن كان عبداً مطيعاً مؤمناً يكذّبه الوجدان، وعلى فرض تفوّههم بذلك لساناً يكذّبه عملهم.

مضافاً إلى أنّه لا ريب في الفرق في محيط العقلاء بين الفعل الصادر عن اختيار وإرادة وبين الصادر لا عن إرادة قطعاً، وترتيبهم الآثار على الأوّل دون الثاني[1] انتهى محصّله.

أقول: لابدّ من البحث في المقام في جهات:

الاُولى: في بيان النسبة بين مقدّمات الفعل الاختياري ونفس الفعل الاختياري، وهل هي نسبة العِلّية والمعلوليّة أو غيرها؟

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٦ : ٣٨٨.

الثانية: أنّ ما هو المشهور من أنّ الشي ء ما لم يجب لم يوجد[1] صحيح أو لا؟ وعلى فرض صحّته هل يُنافي ترتّب الثواب والعقاب على الأفعال أو لا؟

الثالثة: في بيان ما يترتّب عليه الثواب والعقاب وموضوعها.

أمّا الجهة الأُولى: فقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الفعل الخارجي الصادر من الإنسان مسبوق بمقدّمات: من التصوّر، والتصديق بالفائدة، والقضاء والحكم ـ في وجه ـ والشوق، واختيار إيجاده، ثمّ تتحقّق الإرادة فتتحرّك العضلات نحو الفعل:

أمّا التصوّر: فهو على قسمين ـ مع قطع النظر عمّا ذكره جمع من المحقّقين من الحكماء: من أنّ جميع التصوّرات من أفعال النفس[2] ـ :

أحدهما: أنّه انفعال بانتقاش صورة ما رآه في الخارج في الذهن، فإنّ هذا التصوّر انفعال للنفس.

وثانيهما: فعل من أفعالها كتصوّر المهندس صورة بناء في ذهنه قبل وجوده في الخارج بفعّاليّة النفس، ولا شبهة في أنّه فرق بين هذا الفعل النفساني الحاصل بفعّاليّة النفس وبين الفعل الخارجي؛ إذ الفعل الخارجي الاختياري لابدّ وأنّ يُسبق بالمبادئ المذكورة، وليس الفعل الخارجي فعلاً للنفس؛ لا مادّةً ولا هيئةً: أمّا من حيث المادّة فواضح.

وأمّا من حيث الهيئة، كهيئة البيت، فإنّها إنّما تتحقّق عند تحريك العضلات، ووضع لبنة على لبنة بكيفيّة خاصة، وليست ناشئة عن فعّالية النفس.

وبالجملة: يفتقر الفعل الخارجي في وجوده إلى المبادئ المذكورة، بخلاف نفس تلك المبادئ:

أمّا التصوّر الذي هو فعل من أفعال النفس فعدم احتياجه إلى تلك المبادئ

١ ـ الحكمة المتعالية ١ : ٢٢١، شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ٧٥.

٢ ـ الحكمة المتعالية ٨ : ٢٢١.

واضح، وإلّا فلو توقّف وجود تصوّر على تصوّره لزم تقدّم الشيء على نفسه.

وأمّا التصديق بالصلاح والفساد فهو انفعال للنفس.

وأمّا القضاء والحكم فهو من أفعال النفس كالعزم والاختيار، لكن فرق بينه وبين الفعل الخارجي من جهة افتقار الفعل الخارجي في وجوده إلى تلك المبادئ تفصيلاً، بخلافه، فإنّ العزم لا يحتاج في وجوده في النفس إلى عزم ذلك العزم وهكذا غيره.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الأفعال الخارجيّة الصادرة من النفس بوسائط وبين الأفعال الصادرة منها بلا واسطة: هو أنّ الأُولى تحتاج في وجودها إلى المبادئ المذكورة تفصيلاً، بخلاف الثانية، فإنّها لا تحتاج إلى المبادئ في وجودها، ومع ذلك هي أيضاً من الأفعال الاختياريّة للنفس، صادرة منها بالاختيار لا بالاضطرار والإجبار، وأنّها وإن لم تتوقّف في وجودها على المبادئ المذكورة تفصيلاً، لكنّها مسبوقة بمقدّمات في صُقع النفس بالإجمال في مرتبة الذات، وهي من شؤون النفس ليست خارجةً عنها، فالأفعال الصادرة من النفس توجد عن إدراك وشعور من النفس واختيار. ولعلّه إلى هذا يشير ما في بعض الأخبار: من (**أنّ الله خلق الأشياء بالمشيّة، وخلق المشيّة بنفسها**)[1].

فاندفع بذلك ماذكره الأشاعرة: من أنّ الإرادة: إمّا اختياريّة أو لا... إلى آخره.

لأنّا نقول: إنّها صادرة عن اختيار وشعور وإدراك من النفس، لكن لا تتوقّف على المقدّمات المذكورة تفصيلاً توقّف الفعل الخارجي عليها، بل على مقدّمات ارتكازيّة كامنة في صقع النفس بذاتها، وهي من شؤونها، فلا يلزم التسلسل.

ثمّ إنّه يرد على الأشاعرة: أنّه ـ بناءً على ما ذكروه ـ يلزم عدم وجود فعل خارجي أصلاً حتّى بالنسبة إليه تعالى، ولا يلتزمون بذلك.

١ ـ الكافي ١ : ٨٥ / ٤ ، باختلاف يسير.

الجهة الثانية: أنّ من شبهات الأشاعرة قاعدة «أنّ الشيء ما لم يجب لا يوجد» استدلّوا بها لمذهبهم[١].

توضيح الاستدلال: أنّ كلّ شيء بحسب المفهوم: إمّا واجب، أو ممتنع، أو ممكن، والحصر عقلي، والممكن عبارة عن ماهيّة واقعة في حدّ سواء من طرفي الوجود والعدم؛ بحيث لا يترجّح أحدهما على الآخر أصلاً، وإلّا لخرجت عن الإمكان؛ إذ لو فرض رجحان طرف الوجود، فإمّا أن يكون ذاتيّاً له؛ أي لأولويّة ذاتيّة كامنة فيه موجبة للوجود، أو غيريّاً؛ أي لأولويّة موجبة للوجود خارجة عن ذاته، وعلى أيٍّ تقدير تصير الماهيّة واجبة الوجود، غاية الأمر أنّ وجوبها على الثاني بالغير، فمع طرف العلّة جميع الأعدام التي يمكن تطرّقها من جهة المقتضي ومن جهة الشرائط والموانع، تصير واجبة الوجود، ومع عدم طرد جميع تلك الأعدام فهي ممتنعة الوجود، ولا فرق في بقاء المعدوم في كتم العدم بين عدم طرد العلّة جميع الأعدام المتطرّقة إليها وبين عدم طرد بعضها دون بعض.

فظهر من ذلك: أنّ كلّ موجود لابدّ أن يجب وجوده أوّلاً، ثمّ يوجد، فمعنى أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد هو أنّه ما لم يُسدّ جميع أبواب عدمه المتطرّقة إليه لم يمكن وجوده، فهذه القاعدة صحيحة لا غُبار عليها.

وفصّل بعض المتكلّمين بين الآثار الصادرة من الفاعل المختار وبين الصادرة من الفاعل المضطرّ، وأنّها صحيحة في الثاني؛ أي الفاعل الذي يصدر منه الآثار بلا إرادة وشعور، كالإشراق من الشمس، والإحراق من النار؛ حذراً من عدم إمكان إثبات واجب الوجود تعالى؛ لأنّها لو لم تجب عند وجودها، وتوجد بلا سبق الوجوب، لزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ المفروض أنّ الماهيّة الممكنة في حدّ سواء من طرفي الوجود والعدم، فلو لم يسبق وجودها الوجوب لزم ما ذكر.

---

١ ـ المطالب العالية ٩ : ٣٣ ـ ٣٤.

وأمّا الآثار الصادرة من الفاعل المختار عن شعورٍ وإرادة، فالقاعدة فيه غير صحيحة؛ حذراً من لزوم القول باضطراريّة الأفعال الصادرة منه تعالى.

والحاصل: أنّهم توهّموا أنّ جريان تلك القاعدة وصحّتها في جميع الممكنات مستلزم للقول بأنّ الأفعال الصادرة منه تعالى غير اختياريّة لوجوبها، وأنّه يلزم من عدم صحّتها رأساً وعدم جريانها في شيء من الممكنات، عدمُ إمكان إثبات واجب الوجود؛ لأنّ المفروض حينئذٍ إمكان أن توجد الممكنات بدون الموجب لها، فلأجل دفع محذور القول: بأنّه تعالى فاعل بالاضطرار، ذهبوا إلى عدم صحّتها في الفواعل المختارة، ولأجل دفع محذور عدم إمكان إثبات واجب الوجود ذهبوا إلى صحّتها في الفواعل المضطرّة، واستدلّوا على ذلك ببعض ما ورد من الأخبار الواردة في الشريعة المقدّسة.

ولكن لا يخفى ما فيه: إذ البحث في المقام عقلي لا مجال فيه إلى التمسّك بالأدلّة الشرعيّة، وتقدّم أنّ هذه القاعدة كلّيّة قام عليها البرهان العقلي القطعيّ، فلابدّ من تأويل ما ظاهره على خلافها من الأدلّة الشرعيّة على وجه لا يُنافيها.

وتوهّم استلزامها في الفواعل المختارة للقول باضطراريّة الأفعال الصادرة منه تعالى، فهو ناش عن خلطٍ وقَعَ في المقام؛ وذلك لأنّ معنى «أنّ الشيء ما لا يجب لم يوجد» هو أنّ الموجَب ـ بالفتح ـ مسبوق بالوجوب وسدّ أبواب الأعدام المتطرّقة إليه، فيوجد ويصير واجباً، ولا يُعقل بقاؤه بعد الوجود على الإمكان؛ بمعنى السواء من طرفي الوجود والعدم، وأمّا الموجِب ـ بالكسر ـ فلا يخرج عن الاختيار بتأثيره في الأثر وإيجابه الإيجاد في هذا التأثير والإيجاب، بل هو دليل وعلامة للاختيار ويؤكّده، وإلى هذا أشار المحقّق السبزواري تَتِرُّ في منظومته؛ أنّ من الأغلاط الغلط في الكتابة كاشتباه الموجَب ـ بالفتح ـ بالموجِب بالكسر[1].

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم المنطق) : ١٠٦.

وأمّا الترجيح بلامرجّح فهو غير مستحيل، والمستحيل هو الترجّح بلا مرجّح، ولا ارتباط للمسألة العرفيّة التي أوردوها لجواز الترجيح بلا مرجّح، مثل اختيار العطشان أحد الماءين المتساويين من جميع الجهات، ولا يمكث عطشاناً لأجل محذور استحالة الترجيح بلا مرجّح، ونظائره بالمقام لأنّها مسائل عرفيّة لا تصلح دليلاً للمسألة العقليّة.

وممّا استدلّ به الأشاعرة أيضاً: أنّه لا ريب في أنّه تعالى مريد، وتتعلّق إرادته بجميع الأشياء، وأنّ إرادته عين علمه تعالى بالنظام على الوجه الأكمل للعالم، فهي عين ذاته، فإذا تعلّقت بشيء من الأفعال، كالتكلّم الصادر من الإنسان، وجب وجوده، وإلّا لزم تخلّف إرادته تعالى عن المراد[1].

وإلى هذا أشار بعض الشعراء[2] في الفارسيّة:

گرمى نخورم علم خدا جهل بود[3].

وليس مراده أنّه لو لم يشربه يلزم ذلك؛ كي يجاب: بأنّ عدم الشرب لا يستلزم ذلك، بل يكشف عن عدم إرادته تعالى به ـ كما عن بعض الأعاظم ـ بل مراده ما ذكرناه وإليه يرجع ما حُكي عن بعضهم من أنّ إرادته تعلّقت بالنظام الجُملي للعالم، ولا تتخلّف الإرادة عن المراد.

والحاصل: أنّ جميع الآثار الموجودة في الخارج مستندة إليه تعالى، وتعلّقت إرادته الأزليّة به، واستحال انفكاكها عن المراد.

وممّا ذكرناه في الجواب عن الشبهات المتقدّمة لهم وللمعتزلة، يظهر الجواب عن هذه الشبهة أيضاً؛ إذ إن أُريد أنّ هذه الآثار والأفعال الخارجيّة مستندة إليه تعالى على

---

١ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ٦ : ٣٧٩، وشرح المقاصد ٤ : ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

٢ ـ الظاهر أنّه لخيّام.

٣ ـ مصراعه الأول : مىخوردن من حق ز ازل ميدانست.

نحو استنادها إلينا بلا واسطة أسباب وعلل، فقد عرفت استحالته؛ لأنّ الأفعال المتدرّجة الوجود محتاجة إلى إرادة متدرّجة، وهي تستلزم فاعلاً متدرِّجاً، وهو محال بالنسبة إليه تعالى؛ لاستلزامه الحدوث والإمكان، وإن اُريد أنّه يصحّ استنادها إليه ولو بواسطة الأسباب والمسبَّبات، كما يصحّ إسنادها إلى غيره تعالى أيضاً من الإنسان وغيره، فهو صحيح؛ لما عرفت من أنّ جميع الموجودات الممكنة محض ربطٍ وفقر إليه تعالى، وفي الواقع ونفس الأمر ليست في الحقيقة شيئاً والوجود الصِّرف المطلق منحصر فيه تعالى، ومرجع جميع العلائق الموجودة في الموجودات بعضها مع بعض إلى العلاقة بالكمال المطلق، فجميع الموجودات فانية محضاً في ذاته المقدّسة، ومع ذلك فهم مختارون في الأفعال الصادرة منهم مريدون لها فصحّة إسنادها إليه تعالى لا ينافي صحّة إسنادها إليهم واختيارهم في أفعالهم.

الجهة الثالثة: ـ وهو المقام الثاني من المقامين اللّذينِ أشرنا إليهما سابقاً ـ في بيان موضوع استحقاق الثواب والعقاب والملاك فيهما، وتوضيح ما أفاده في «الكفاية»: من أنّ الذاتي لا يعلّل[1]، وبيان صحّته وسقمه، وتوضيح ما ورد في بعض الأخبار: من (**أنّ الشقي شقي في بطن اُمّه، والسعيد سعيد في بطن اُمّه**)[2]، ونظائره.

وتوضيح الكلام في ذلك يحتاج إلى تقديم اُمور:

الأوّل: أنّ للذاتي والعرضي اصطلاحين:

أحدهما: في باب «الإيساغوجي» المعبّر عنه بـ«الكلّيات الخمس»، وهو أنّ الذاتي: عبارة عمّا ليس بخارج عن الذات، وهو منحصر في الجنس والفصل، والعرضي: عبارة عمّا هو خارج عن الذات، سواء كان لازماً للماهيّة كالزوجيّة

١ ـ كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ٩٠.

٢ ـ التوحيد: ٣٥٦ / ٣، باب السعادة والشقاوة، مع تفاوت يسير في اللّفظ.

للأربعة، أم لا كالسواد والبياض للجسم الأسود والأبيض[1].

وثانيهما: في باب البرهان، والذاتي فيه: عبارة عمّا هو المنتزعَ عن حاقّ الشيء ولازم للذات لا ينفكّ عنها، سواء كان من أجزاء الماهيّة، أم من لوازمها الذاتيّة الغير المنفكّة عنها. والعرضي: عبارة عمّا يمكن انفكاكه عن الماهيّة كالسواد والبياض[2].

والذاتي في الاصطلاح الأوّل أخصّ منه في الاصطلاح الثاني؛ لصدق الثاني على لوازم الماهيّة الخارجة عنها، كالزوجيّة للأربعة، والإمكان في الماهيّة الممكنة، بخلاف الأوّل، والعرضي على عكس ذلك، فإنّه في الاصطلاح الثاني أخصّ منه في الاصطلاح الأوّل؛ لصدق العرضي في الاصطلاح الأوّل على لوازم الماهيّة: لخروجها عن الماهيّة، دونه في الاصطلاح الثاني.

والمراد بالذاتي والعرضي في قولهم: «الذاتي لا يُعلّل، والعرضي يُعلّل» هو الذاتي والعرضي في باب «الإيساغوجي»، فالمراد أنّه لا يسأل عن أنّه لِمَ صار الإنسان إنساناً، أو حيواناً، أو ناطقاً؟ لأنّها ذاتيّة، والذاتي لا يُعلّل.

الأمر الثاني: المناط في الجعل وصحّته هو الإمكان، فإنّ الواجب: عبارة عن الذي وجوده ضروري، فهو لا يحتاج إلى الجعل، وكذا الممتنع الذي عدمه ضروري، والممكن عبارة عن ماهيّة واقعة في حدّ سواء من طرفي الوجود والعدم، فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى العلّة، إلّا أنّ عدم وجود علّة الوجود كافٍ في علّيّته للعدم، فوجود جميع الممكنات معلّل دون وجود الواجب؛ لأنّه ذاتي له، فلا يعلّل.

الأمر الثالث: الموجودات على قسمين: إمّا واجبة أو ممكنة، كما أنّ جميع المفاهيم لا تخلو عن أحد الثلاثة: الواجب والممكن والممتنع، والواجب منحصر في الحقّ تعالى، وما سواه ممكن الوجود، فوجود الحقّ تعالى ضروري ذاتي، والذاتي لا يُعلَّل، ووجود

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم المنطق) : ٣٠.

٢ ـ المصدر السابق.

سائر الموجودات عرضي فيعلّل.

الأمر الرابع: قد تقرّر في محلّه: أنّ المتأصّل المتحقِّق هو الوجود، وأمّا الماهيّة وأجزاؤها ولوازمها فهي أُمور اعتباريّة، وفي الحقيقة هي عدم صِرف و «ليسٌ» محض، وإنّما يعتبرها العقل، ليس لها تأثير وتأثّر ولا شأن من الشؤون، فجميع الآثار الموجودة في الخارج مستندة إلى الوجود، ومع ذلك هي بالنسبة إلى ذاتها وذاتيّاتها لا تُعَلَّل، وبالنسبة إلى الوجود وعوارضه من السواد والبياض تعلّل[1].

ولو لاحظنا نظام الموجودات فلا تخلو: إمّا أنّها واجبة في حدّ ذاتها؛ بمعنى أنّها ذاتها بذاتها نفس الوجود والغِنى والعلّيّة، كذات الباري تعالى، وإمّا ليست بواجبة كذلك، بل وجودها نفس الارتباط والتعلّق والمعلوليّة، كوجود ما سوى الله، فوجود واجب الوجود وغناه وعلّيّته لا تعلّل؛ لأنّها عين ذاته المقدّسه، والذاتي لا يعلّل، وأمّا ما سوى الله تعالى ففي تعلّقه ومعلوليّته أيضاً لا يعلّل؛ لأنّه عين ذاته.

إذا عرفت ذلك نقول: مفهوم السعادة والشقاوة ومعناهما في اصطلاح العرف والعادة غير ما هو في عرف المتشرِّعة المؤمنين بالغيب، وهما بهذين الاصطلاحين غير ما هو المفهوم والمراد منهما في اصطلاح أهل الحكمة والفلسفة؛ وذلك لأنّ السعيد في اصطلاح العرف عبارة عن النائل ما يلائم نفسه من اللذّات والشهوات، ولم يصبه ما يُنافي طبعه من الهموم والغموم والبلايا والأمراض ونحوها، والشقي بخلافه.

والسعيد في اصطلاح المؤمنين المتشرّعين: عبارة عمّن كان من أصحاب اليمين من أهل الجنّة خالداً فيها ما دامت السماوات والأرض، حتّى أنّه لو فرض أنّ أحداً ابتُلي في الدنيا بأنواع البلايا والأمراض والفقر والفاقة، ولم ينل من الشهوات والآمال الدنيويّة شيئاً، لكنّه إذا انتقل إلى عالم البقاء فتحت عليه أبواب الجنان، وأُغلقت عليه أبواب النيران، كان سعيداً مطلقاً عندهم، لأنّ تلك الآلام والأسقام الدنيويّة بالقياس

---

١ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ١ : ٣٨ ـ ٣٩، وشرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٠.

إلى ما يناله من نعم الجنّة ـ والحور والقصور وجنّات تجري فيها الأنهار خالدين فيها ما دامت السماواتُ والأرض ـ كالعدم، حتّى أنّه روي أنّ في الشرب من مياه الجنّة جميع أقسام اللذّات الدنيوية، فإنّ قياس اللّذات الدنيويّة إلى اللّذات الأُخرويّة قياس المتناهى إلى غير المتناهي، وروي أنّه يُعطى العبد المؤمن السعيد في الجنّة كتاباً بهذا المضمون: (**من الحي القيّوم الذي لا يموت إلى الحي الذي لا يموت**)، قال تعالى: ﴿**وَالْعَصْرِ إِنَّ الإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ إِلّا الّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾[1]، ومنه يعلم معنى الشقي عندهم.

وأمّا السعادة والشقاوة في اصطلاح الفلاسفة:

فالأوّل: عبارة عن الخير والوجود، فمن وجوده خير محض، فهو سعيد مطلق كالله تعالى، وإن لم يطلق ذلك عليه تعالى، لكن وجوده تعالى خير محض، بخلاف سائر الموجودات، فكلّ ما هو أكمل فهو إلى السعادة أقرب.

والشقي عندهم: عبارة عن الماهيّة الممكنة التي هي في الحقيقة عدمٌ صِرف وليسٌ محض[2].

والسعادة والشقاوة في الاصطلاح الأوّل والثاني ليستا من الذاتيّات للإنسان وأجزائه، ولا عين ذاته ولا لازم ماهيّته، وإلّا يلزم أن يكون أفراد الإنسان: إمّا سعيداً محضاً، أو شقيّاً محضاً، لا البعض سعيداً وبعضهم شقيّاً، وقد عرفت أنّ الذي لا يُعلّل هو الذاتي في باب الإيساغوجي، وهما ليسا ذاتيّين ـ لا في باب البرهان ولا في باب الإيساغوجي ـ بل من العوارض التي يمكن انفكاكها عن الإنسان، بل هما كسبيّان يكتسبها الإنسان بإرادته واختياره، نعم هما في اصطلاح الفلاسفة ذاتيان فلا يعلّلان، لكن المراد منهما في الأخبار والآيات هو أحد الاصطلاحين الأوّلين: لأنّ همَّ الأنبياء

---

١ ـ العصر (١٠٣): ١ ـ ٣.

٢ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ٩: ١٢١.

والأولياء وغرضَهم وغايةَ بعثهم، هو هداية الناس إلى السعادة الأبديّة، والوصول إلى رضوان الله ونيل نعم الجنّة وزجرهم عمّا يوجب الشقاوة الأبديّة ودخول النيران.

وأمّا المطالب الفلسفيّة ـ من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ونحو ذلك ـ فليس بيانها وهداية الناس إلى معرفتها من شؤون الأنبياء والأولياء ووظائفهم عليهم السلام.

ثمّ إنّه لابدّ من بيان أنّه لِمَ اختار بعض أفراد الإنسان السعادة وبعضهم الآخر الشقاوة وبيان معنى حديث أنّ (**الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة**)[1] و (**السعيد سعيد في بطن أُمّه، والشقي شقي في بطن أُمّه**)[2]، وأنّ الثواب والعقاب علامَ يترتّبان؟

فنقول: للإنسان جهة اشتراك مع سائر الموجودات في عالم الطبيعة ـ كالجمادات والنباتات والحيوانات ـ في الجسميّة والنموّ وغيرها، وجهة افتراق عنها، وهي أنّ له ـ مضافاً إلى أنّه مدرك للجزئيّات ـ قوّةً بها يُدرك الكلّيّات، ولذا ورد في بعض الأخبار: (**أنّه لمّا خلق الله العقل استنطقه، وقال له: أقبِلْ فأقْبَلَ، ثمّ قال له: أدْبِر فأدبَرَ، ثمّ قال تعالى: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبّ إلي منك، ولا أكملتك إلّا فيما أُحبّ. أما إنّي إيّاك آمُر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أُعاقب، وإيّاكَ أُثيب**)[3]، وبالعقل يتمكّن الإنسان أن يطّلع إلى عالم الغيب وما وراء الطبيعة، والتصديق بأنّ لهذه المصنوعات والمخلوقات والموجودات صانعاً وخالقاً وموجداً، وبه يدرك التكاليف الشرعيّة الإلهيّة، وتسمّى هذه القوّة بالعاقلة.

وله قوّة أُخرى تسمّى بالعاملة، بها يستعدّ الإنسان للتدرّج في مدارج السعادة ونيل مرتبة هي فوق مرتبة الملائكة المقرّبين، فالموضوع للعقاب والثواب هو الإتيان

---

١ ـ الكافي ٨ : ١٥٥ / ١٩٧.

٢ ـ تقدّم تخريج نظيره مع تقديم وتأخير في الخبر.

٣ ـ الكافي ١ : ٨ / ١.

بما هو محبوب للشارع أو مبغوض له بالإرادة والاختيار.

فعلم من ذلك: أنّ لصحّة ترتّب الثواب والعقاب شرائط لو انتفى واحد منها انتفيا:

أحدها: أن يكون للفاعل قوّة بها يدرك الكلّيّات، ويتمكّن من الاطّلاع على عالم الغيب، والتصديق بأنّ للعالَم خالقاً ومدبِّراً وصانعاً، وأنّه مكلّف وليس بمهمل.

الثاني: وصول بيان التكاليف إليه على الوجه المعتبر.

الثالث: صدور الفعل منه بالإرادة والاختيار بدون القسر والإجبار.

فمع اجتماع تلك الشرائط والأركان يصحّ عقوبته أو مثوبته عند العرف والعقلاء، ولا يفتقران إلى أمر آخر.

وليعلم: أنّ واجب الوجود تعالى واجب من جميع الجهات، ولا جهة إمكان فيه تعالى أصلاً، فهو تعالى واجب الوجود من جهة ذاته، ومن جهة علمه وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فمن هو لائق لنيل كمال واستعداد قبوله من أفراد الإنسان أعطاه الله، ويمتنع منع الإفاضة إليه؛ لأنّه تعالى إمّا أن يعلم بقابليّة العبد واستعداده وأهليّته ولياقته له، أو لا. الثاني باطل بالضرورة، وتعالى الله عنه علوّاً كبيراً.

وعلى الأوّل: فالمنع وعدم الإفاضة يؤدّي إلى البخل، تعالى الله عن ذلك، فوجب على الله إعطاؤه إيّاه وإفاضته، وهذا لا يُنافي اختياره تعالى وقدرته. فإنّ الفاعل المختار عبارة عمّن يتمكّن من الفعل والترك معاً، إلّا أنّ الإرادة الأزليّة تعلّقت بالإعطاء لا بعدم الإعطاء، مع قدرته على عدمه أيضاً، واستحالة ترك الإعطاء لما ذكرناه، لا لعدم قدرته على تركه.

وبالجملة: وجب عليه الإعطاء والإفاضة بالإرادة والاختيار.

وحينئذٍ نقول: لا شبهة في اختلاف أفراد الإنسان في السعادة والشقاوة ومراتبهما، ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلافهما في مبادئهما، فإنّ مبدأ الإنسان هي المادّة المَنويّة التي هي خلاصة الأغذية الحاصلة بعد الهضم الرابع، ولمّا كانت الأغذية مختلفة

غاية الاختلاف ـ في اللطافة المعنويّة بمراتبها وفي ما يقابلها والامتزاجات الحاصلة من الأغذية المختلفة ـ اختلف مبادئ خلقة أفراد الإنسان، فاختلف الأفراد اختلافاً فاحشاً في جهات مختلفة؛ بحيث لا يوجد اثنان منها يتشابهان من جميع الجهات، فإنّ الطعام مطلقاً حينما وصل إلى الجوف، واجتذبته الجاذبة، ينتقل إلى أن يصل إلى الهضم الرابع، ويتميّز الدم بالهضم العروقي عمّا هو مبدأ خلقة الإنسان، وكلّما كان الطعام ألطف كان استعداده للسعادة أقوى.

وبالجملة: من أسباب اختلاف الإنسان في السعادة والشقاوة بمراتبهما، هو اختلاف الأغذية والأشربة من حيث اللطافة المعنويّة وعدمها، ومن حيث اختلاطها، ويحتمل أن تكون أخبار الطينة[1] ناظرة ومشيرة إلى ذلك بإرادة اختلاف الموادّ المنويّة فيما ذكرناه من أخبارها.

ومن أسباب اختلاف الأفراد في الاستعدادات: هو اختلاف أصلاب الآباء من حيث اتّصافهم بالصفات الحميدة أو المذمومة والكمالات النفسانيّة وما يقابلها.

ومنها: اختلاف أرحام الأُمّهات في الطهارة المعنويّة وخباثتها فنشوّ الولد في الرّحم الطاهر موجب لسعادة الولد.

وبالجملة: الصّلب الشامخ للآباء والرحم الطاهر للأُمّهات ومقابلهما، ممّا له دَخْلٌ في اختلاف مراتب الأفراد والأولاد في السعادة وكمالها والشقاوة ولهذا ورد في زيارة الحسين عليه السلام: (**أشهدُ أنّك كنتَ نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهّرة ...**)[2] إلى آخره، فإنّ أصلاب آباء الأئمّة الطاهرين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ كانت شامخة وأرحام أمّهاتهم طاهرة من لدن آدم إلى الخاتم؛ ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم

---

١ ـ الكافي ٢ : ٢، باب طينة المؤمن والكافر.

٢ ـ مصباح المتهجد : ٦٦٤.

على ما في الأخبار والتواريخ[1] بالانعزال عن الناس حينما أراد الله تعالى تكوّن أمّ الأئمّة النجباء فاطمة الزهراء سلام الله عليها وعلى أبيها وبعلها وذرّيّتها المعصومين حتّى عن خديجة عليها السلام[2] لئلّا يسمع كلامهم، ولا يقع نظره الشريف عليهم، وترك معاشرتهم، مع أنّ أخلاق الناس لم تؤثّر في نفسه الشريفة صلّى الله عليه وآله وسلّم وجيئ ـ ليلة أمر فيها بأن يأتي خديجة ـ بفواكه الجنّة[3]؛ ليكون مبدأ خِلقتها من ثمار الجنّة، لا من طعام الدّنيا؛ لأنّها أُم الأئمة الطاهرين عليهم السلام وليس ذلك كلّه إلّا لما ذكرناه.

بل السرّ في الأحكام والآداب الواردة في النكاح ـ من الواجبات والمحرّمات والمندوبات والمكروهات، كاختيار العفيفة العاقلة الجميلة الكريمة الأصل[4]، وتعيين أوقات الوقاع[5]، والنهي عنه في أوقات مخصوصة[6]، والأمر بتناول الحامل أغذية مخصوصة[7]، والنهي عن بعضها[8]، وآداب المرضعة وآداب المجالسة[9] ـ هو أنّ ذلك كلّه مُؤثّر في طِباع الولد ودخيل في السعادة والشقاوة.

---

١ ـ أُنظر بحار الأنوار ١٦ : ٧٨.

٢ ـ نفس المصدر ١٦ : ٧٩.

٣ ـ الكافي ٥ : ٣٢٤ ، باب خير النساء، وسائل الشيعة ١٤ : ١٣ و ٢٨ ، كتاب النكاح ، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الباب ٥ و ٦ و ١٣ .

٤ ـ أُنظر وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٠ ، كتاب النكاح ، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الباب ١٥١.

٥ ـ أُنظر الكافي ٥ : ٤٩٨ ، باب الأوقات التي يكره فيها الباه، وسائل الشيعة ١٤ : ٩٠ ، كتاب النكاح ، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ، الباب ٦٣ ـ ٦٤ .

٦ ـ أُنظر الكافي ٦ : ٢٢ و ٢٣ / ١ و ٢ و ٦ و ٧، وسائل الشيعة ١٥ : ١٣٣ و ١٣٦ ، كتاب النكاح ، أبواب أحكام الأولاد ، الباب ٣٢ و ٣٤ .

٧ ـ أُنظر من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٥٨ ، الحديث ١٧١٢ ، باب النوادر ، الحديث ١ .

٨ ـ أُنظر الكافي ٦ : ٤٢ ، باب من يكره لبنه ومن لا يكره، وسائل الشيعة ١٥ : ١٨٤ ـ ١٨٩ كتاب النكاح ، أبواب أحكام الأولاد ، الباب ٧٥ ـ ٧٩ .

٩ ـ تقدّم تخريجه.

ومع ذلك كلّه لا يُنافي ذلك صحّة العقوبة والمثوبة على الأفعال الصادرة من المكلّفين اختياراً، مع وجود أركان موضوعهما وشرائطه المتقدّمة؛ لأنّ الأُمور المذكورة ليست علّة تامّة لصدور الفعل عنهم لا بالاختيار، فإنّ الشقي إنّما يفعل القبيح مع العلم والشعور والإرادة والاختيار، وهو قادر على تركه، وكذلك المطيع إنّما يطيع مع العلم والشعور والإرادة والاختيار، فيصحّ عقوبة الأوّل ومثوبة الثاني، كما هو كذلك في الموالي العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم. فالمناط لصحّة العقاب والثواب هو صدور الفعل عن علم وشعور واختيار، لا سوء السريرة أو حسنها، ولعلّ قوله عليه السلام: (**الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة**)[1] إشارة إلى ما فصّلناه من اختلاف أفراد الناس بحسب السعادة والشقاوة والملكات الحميدة وغيرها والأخلاق الفاضلة وغيرها، التي لا تُنافي الاختيار، وكذلك قوله عليه السلام: (**الشقي من شَقِيَ في بطن أُمّه والسعيد من سَعِدَ في بطن أُمّه**)[2]، ولا إشكال فيه.

خاتمة

هي إنّ الإنسان بجميع أفراده يُحبّ الكمال، ويبغض النقص ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها**﴾[3]، لكن هذه الفطرة مستورة بالحجُب الظلمانيّة والآمال الدنيونيّة، ولذلك بعث الله تعالى الأنبياء لتذكيرهم وتنبيههم عن غفلتهم وهدايتهم وإرشادهم إلى صراط الله وإلى ما هو كمال لهم.

والسرّ في وجوب الصلوات الخمس وغيرها من العبادات: هو أنّها أسباب

---

١ ـ تقدّم تخريجه.

٢ ـ تقدّم تخريجه.

٣ ـ الروم (٣٠) : ٣٠.

لحصول ذلك الكمال، كما يظهر من بعض الأخبار الواردة في أسرار الصلاة وغيرها من العبادات وكذلك آدابها والأدعية المأثورة قبل تكبيرة الافتتاح وفي أوقات مخصوصة مثل (وجّهتُ وجهي للّذي فطر السماوات والأرض)[١]، ومثل: (لبَّيك اللّهمّ لبّيك..)[٢] إلخ.

١ ـ الاحتجاج ٢ : ٥٧٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩ : ٤٤ ـ ٥٥، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ٣٤ ـ ٤١.

الفصل السادس

في معاني صيغة الأمر

لا شبهة في أنّه قد استعملت صيغة الأمر في معانٍ: كالبعث، والإغراء، والتمنّي، والترجّي، والإعجاز، والتسخير، والتهديد. وغير ذلك ممّا ذكره الأُصوليّون، فهل هو حقيقة في الجميع أو لا ؟ خلاف.

والتحقيق: أنّ هيئات الأفعال على قسمين: فبعضها موضوعة للحكاية والإخبار عن معانيها وتحقّقها في الخارج، مثل «ضرب»، أو الإخبار بأنّه ستتحقّق في المستقبل، مثل «يضرب».

وبعضها موضوعة لإيجاد البعث وإغراء المخاطب نحو الفعل، مثل هيئة صيغة الأمر، نظير ما عرفت سابقاً من أنّ الحروف على قسمين:

إخطاريّة لتحقّق معانيها قبل الحكاية والإخبار، مثل لفظة «في ومن وإلى»، في مثل «زيد في الدار»، و «سرت من البصرة إلى الكوفة».

وإيقاعيّة توقع معانيها باستعمالها، فليس لمعانيها تحقّق قبل استعمالها مثل «واو» القسم وحروف النداء ونحوها فباستعمالها يوجد النداء والقسم.

وبالجملة: هيئة صيغة الأمر مثل «اضرب» موضوعة لإيجاد البعث والإغراء باستعمالها نحو الفعل، غاية الأمر أنّه يختلف الداعي إلى البعث: فإنّه إمّا لوجود المصلحة في الفعل المأمور به، فالداعي هو إيجاده في الخارج، وإمّا هو نفس البعث من دون وجود مصلحة في الفعل الخارجي، وإمّا أمر آخر، كالتهديد والتعجيز وغيرهما، فالدواعي للأمر مختلفة، لا أنّ صيغة الأمر مستعملة فيها، فإنّها دائماً مستعملة في البعث فقط في جميع موارد استعمالاتها، وإنّما الاختلاف في الدواعي.

والحاصل: أنّه إن أُريد من استعمال صيغة الأمر في المعاني المذكورة هو ما ذكرناه، فنعم الوفاق.

وإن أُريد أنّها كما تُستعمل في إيجاد البعث حقيقة، كذلك تستعمل في التمنّي والترجّي ونحو ذلك، فهو خلاف الوجدان والذوق السليم.

فالحقّ: أنّ هيئة صيغة الأمر في جميع الموارد موضوعة لإيجاد البعث، ومستعملة فيها بالإرادة الاستعمالية، ويراد منها بالإرادة الجدّيّة أحد المعاني المذكورة، كما في سائر المجازات.

وهكذا الكلام في الأوامر المستعملة الواردة في كلام الله المجيد، نحو: ﴿كُونُوا حِجارَةً أوْ حَدِيداً﴾[1] و ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِين﴾[2] ونحوها إذا لم نقل بأنها أوامر تكوينيّة، فإنّها مستعملة في البعث بداعي التعجيز والترجّي والتسخير؛ بنحو يمكن أن ينسب إليه تعالى وفي حقّه تعالى، لا بمعانيها التي تنسب إلى غيره تعالى، المستلزمة لتأثّر النفس لاستحالته بالنسبة إليه تعالى، وهكذا الكلام في الأوامر الامتحانيّة والاستفهامات الواردة في القرآن المجيد ونحوها مثل ألفاظ الترجّي، كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أوْ يَخْشَى﴾[3]، فإنّها ليست للاستعلام والاستفهام الحقيقي، بل استعملت في الاستفهام، لكن المراد الجدّي غيره، وكذلك التمنّي والترجّي، ولعلّ قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أوْ يَخْشَى﴾ إشارة إلى آداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ من رعاية الملاءمة، والقول اللّيّن، وعدم التغليظ بالقول، وإعمال الخشونة حتّى في مثل فرعون، الذي بلغ في الطغيان والعصيان غايتها حتّى استعلى عليه تعالى.

---

١ ـ الاسراء (١٧) : ٥٠ .

٢ ـ البقرة (٢) : ٦٥ والأعراف (٧) : ١٦٦ .

٣ ـ طه (٢٠) : ٤٤.

الفصل السابع

في أنّ صيغة الأمر هل هي موضوعة للوجوب، أو الاستحباب، أو لمطلق الطلب؟

أقوال: ولابدّ أوّلاً من التعرّض لبيان معنى الوجوب والاستحباب، ثمّ تحقيق ما هو الحقّ في المقام، فنقول: الأفعال مختلفة من حيث اختلافها في الاشتمال على المصالح المختلفة؛ لأنّ المصلحة الكامنة في الفعل: إمّا ملزمة أو غير ملزمة، ومراتب الملزمة أيضاً مختلفة قد تبلغ إلى النهاية، فتُحرِّك العضلات بنحو الفور والسرعة نحو الفعل؛ بحيث ربما يوقع ويجعل نفسه في معرض المهالك؛ لإيجاد ذلك الفعل كإنقاذ ولده الشفيق عليه من الحرْق والغَرَق ونحو ذلك.

هذا في الإيجاد التكويني.

وأمّا الإيجاد التشريعي: يعني إرادة إيجاد الغير له في الخارج لترتّب مصلحة عليه، فيأمره بإيجاده، وهذا الأمر والبعث أيضاً كسائر الأفعال الصادرة من الإنسان مسبوق بمبادئ الإرادة من التصوّر والتصديق بالفائدة وغيرهما، فتتحرّك عضلة اللسان نحو الأمر والبعث، ولكن هذا البعث لا يوجب انبعاثه، بل يوجب خطور المأمور به في ذهن المكلّف المأمور وتصوّره المصلحة والإرادة، فتتحرّك عضلاته نحو الإتيان بالمأمور به فالانبعاث مسبَّب عن مقدّمات الفعل الاختياري، لا عن البعث والأمر، ومراتب الانبعاث أيضاً مختلفة بحسب اختلاف مراتب المصلحة الملزمة، أو بحسب مراتب الخوف في العبيد، والمرتبة العليا من الانبعاث هي الناشئة عن الخوف من العقاب، مثل يحيى عليه السلام.

ويُعرف تأكّد الطلب وعدمه من لفظ الآمر وتعبيره في الأمر؛ باقترانه بأدوات التأكيد، أو بيان ما يترتّب عليه من المصالح ونحوه، وتظهر فائدة معرفة ذلك في باب التزاحم.

وبالجملة: لا فرق بين الأمر وبين سائر الأفعال الصادرة من الإنسان في أنّه مسبوق بالإرادة ومبادئها. وللإرادة أيضاً مراتب مختلفة قوّة وضعفاً بالوجدان بحسب اختلاف المصالح المترتّبة على المراد، كما في أمر الولد بترك ما يوجب هلاكه، فإنّ الإرادة فيه آكد من الأمر بفعل يترتّب عليه نفع لا يعتدّ به.

وانقدح بذلك: ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ الشوق إذا بلغ حدّ الكمال فهو عين الإرادة، لا يختلف شدّة وضعفاً، وإذا لم يبلغ حدّاً يكون مبدأ الفعل فهو غير الإرادة.

فإنّ فيه أوّلاً: أنّه خلاف ما يشهد به الوجدان؛ إذ ربّما يريد الإنسان فعلاً لا اشتياق له فيه أصلاً.

وثانياً: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ الاشتياق وإن بلغ حدّ الكمال فهو غير الإرادة، بل هو من مبادئها، بل قد لا يتحقّق شوق في بعض الأفعال الاختيارية.

وثالثاً: على فرض الإغماض عن ذلك لا نُسلّم عدم اختلاف مراتبه إذا بلغ حدّ الكمال؛ لأنّ المفروض عنده أنّه عين الإرادة، وهي مختلفة قوّة وضعفاً.

وانقدح أيضاً: ما في كلام المحقّق العراقي قدس سره: من أنّ اختلاف الإرادة قوّة وضعفاً إنّما يصح في الإرادة التشريعية لا في التكوينية.

إذا عرفت هذا فنقول: لابدّ من البحث في أنّه هل للأمر ظهور لفظي في الوجوب ـ أي البعث المسبوق بالإرادة الأكيدة ظهوراً مسبّباً عن الوضع أو الانصراف ـ أو أنّه ليس له ظهور فيه أصلاً؛ لا وضعاً، ولا انصرافاً؟ وعلى الثاني: هل

يجب حمله على الوجوب لأجل مقدّمات الحكمة أو لا؟ وعلى الثاني هل هو كاشف ـ عند العرف والعقلاء ـ عن إرادة حتميّة أكيدة أو لا؟ وعلى الثاني هل هو محمول عند العرف والعقلاء على الوجوب من جهة أُخرى أو لا؟

فهذه جهات لابدّ أن يبحث عنها في هذا المقام.

أمّا دعوى أنّ الأمر موضوع للبعث الحقيقي، لا لمفهومه الكلّي ـ لما عرفت أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ ـ فإن أُريد من ذلك أنّ لفظه موضوع البعث بالحمل الشائع مقيّداً بأنّه عن إرادة حتميّة، فهو غير معقول؛ لتأخّر مصداق البعث عن استعمال صيغة الأمر بتحريك جارحة اللسان، وهو متأخّر عن تحريك أوتار الحُلقوم التي بها ينقبض الحُلقوم وينبسط، وهو متأخّر عن الإرادة، فالإرادة متقدّمة ذاتاً على البعث بالحمل الشائع بمراتب، فكيف يجعل البعث المقيَّد بها هو الموضوع له لصيغة الأمر؟! ولا ريب في استحالته لامتناع وقوع المتقدِّم ذاتاً ورتبة في عرض المتأخّر عنه كذلك.

وإن أُريد أنّه موضوع لجامع عرضي بين أفراد البعث المسبوق بالإرادة الأكيدة في قبال أفراد البعث المسبوق بالإرادة الغير الأكيدة ـ وإنّما قلنا بالجامع العرضي لعدم الجامع المقولي الذاتي ـ فهو وإن كان ممكناً لكن المتبادر منه خلافه فليس هو الموضوع له أيضاً.

وأمّا دعوى انصراف صيغة الأمر إلى الطلب المسبوق بالإرادة الأكيدة فمنشؤها: إمّا الأكمليّة؛ بدعوى أكمليّة البعث الحقيقي المسبوق بالإرادة الأكيدة من غيره من أفراد البعث، فينصرف إليه إطلاق الأمر. ففيها: أنّ مجرّد الأكمليّة لا تصلح لذلك ولا توجب الانصراف.

أو أُنس الذهن الحاصل من كثرة الاستعمال.

ففيه: أنّ استعمال صيغة الأمر في الطلب الندبي ـ أيضاً ـ كثير شائع في الأخبار، كما أفاده صاحب «المعالم»، وعلى فرض أكثرية استعمالها في الوجوب فمطلق الأكثريّة لا تكفي للانصراف، بل لابدّ من كثرة بالغة حدّاً يُعدّ غيره نادراً للغاية؛ بحيث يُعدّ كالمعدوم، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من شيوع استعمالها في الندب.

والحاصل: أنّه لا ظهور لفظيّاً لهيئة صيغة الأمر في الوجوب؛ لا من جهة الوضع، ولا من جهة الانصراف، وحينئذٍ فلو فرض أنّها موضوعة لمطلق الطلب ـ كما هو الحقّ ـ فهل لها كاشفيّة عند العقلاء عن الإرادة الحتميّة نظير كاشفية الأمارات عن الواقع أو لا؟ وجهان: أوجههما الثاني؛ لأنّه لابدّ في الكاشفية العقلائيّة من منشأ عقلائي إمّا ذاتي كالقطع، فإنّ له خصوصيّة ذاتيّة بها يكشف عن الواقع، أو غير ذاتيّة، بل جعليّة، ككاشفيّة الأمارات عن الواقع بالجعل؛ لأجل غلبة مطابقتها للواقع بحيث يُعدّ عدمها في الندرة كالعدم، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من أنّ استعماله في الندب أيضاً كثير شائع.

وأمّا مقدّمات الحكمة فذكرها المحقّق العراقي على ما في التقريرات في موضعين: أحدهما في مقام بيان دلالة مادّة الأمر على الوجوب، وثانيهما في مقام بيان دلالة صيغة الأمر على الطلب الوجوبي، وذكر في المقام الأوّل له تقريبين في جريانها في المفهوم، وقال في المقام الثاني: إنّ البيان الأوّل في المقام الأوّل لا يجري فيه في تشخيص المصداق، وقال في توضيحه:

إنّه لو كان لمفهوم الكلام فردان ومصداقان في الخارج، واستدعى أحدُهما زيادة مؤنةٍ وبيان دون الآخر؛ حيث يريد المتكلّم أحدهما؛ مثلاً: الإرادة الحتميّة الوجوبيّة تفترق عن الإرادة الندبيّة بالشدّة، فما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، وأمّا الإرادة الندبيّة فهي إنّما تفترق عن الوجوبيّة بالضعف، فما به الامتياز فيها غير

ما به الاشتراك. فالإرادة الوجوبيّة مطلقة من حيث الوجوب الذي يتحقّق به الوجوب، بخلاف الإرادة الندبيّة، فإنّها محدودة بحدّ خاصّ به يكون إرادة ندبية، وعليه فإطلاق الكلام في مقام الدلالة على الإرادة الخاصّة كافٍ في الدلالة على أنّها وجوبيّة؛ إذ لا حدّ لها يتحقّق به وجوبيّة؛ ليفتقر المتكلّم في مقام إفادته إلى بيان ذلك الحدّ: لأنّ ما به الاشتراك في المقام عين ما به الامتياز. وهذا بخلاف ما لو كانت الإرادة ندبيّة. فإنّها محدودة بحدّ خاصّ ليس من سنخ المحدود. ولهذا يفتقر المتكلّم في مقام بيانه إلى تقييد الكلام بما يدلّ عليه[1] انتهى.

أقول: لابدّ أوّلاً من توضيح الكلام في المقدّمات المذكورة للإطلاق في باب المطلق، ثمّ بيان جريانها فيما نحن فيه وعدمه فنقول إذا كان لمفهوم لفظٍ كالرقبة فردان أحدهما مؤمنة والأُخرى كافرة فإذا قيل: «اعتق رقبة» فهنا شيئان:

أحدهما: فعل اختياري للمتكلّم، وهو جعل لفظ «الرقبة» موضوعاً للحكم ومحكوماً عليه.

وثانيهما : ما ليس باختياره وإرادته، وهو دلالته على معناه الموضوع له. فإنّها تابعة للوضع، فالمتكلّم العاقل المختار لو قال: «اعتق رقبة» ولم يقيّدها بالمؤمنة، ومع ذلك أراد خصوص المؤمنة، صحّ الاحتجاج عليه من جهة ظهور الفعل في الإطلاق، لا من جهة وضع اللّفظ للرقبة بقول مطلق، بل للحكم عليها بوجوب الإعتاق من جهة أنّه فعل اختياري من الأفعال ظاهر في وجوب عتق مطلق الرقبة؛ لأنّ جعل الرقبة بنحو الإطلاق موضوعاً للحكم وإرادة المقيّد، يُنافي الحكمة، فمقتضى تلك المقدّمات فيما نحن فيه ـ على فرض جريانها ـ هو حمل الصيغة على مطلق الطلب؛ لأنّ

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢١٤.

لمفهوم الطلب فردين: أحدهما الوجوبي، والآخر الندبي، كما في الرقبة. فلو أطلق لفظ الأمر وأريد به المقيّد ـ أي الوجوبي فقط، أو الندبي ـ بدون ذكر القيد صحّ الاحتجاج عليه. فمقتضى إطلاق الأمر ومقدّمات الحكمة في المقام هو الحمل على مطلق الطلب، لا خصوص الوجوبي أو الندبي هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ هنا أموراً ثلاثة: أحدها البعث الإلزامي. الثاني البعث الندبي. الثالث القدر المشترك بينهما، وهو مفهوم الطلب والبعث، والأوّلان من مصاديقه وأفراده. ولابدّ من امتياز المفهوم عن المصداق بخصوصيات بها يمتاز كلّ منهما عن الآخر وإلّا اتّحد القسم والمَقْسم. ولا شبهة في أنّ ما يدلّ على البعث لا دلالة له على الخصوصيّات. فكما أنّ ما به الامتياز في البعث الندبي عن الآخر غير ما به الاشتراك، وهو الخصوصيّة الكامنة فيه، كذلك ما به الامتياز في البعث الإلزامي غير ما به الاشتراك. وكما أنّ إرادة البعث الندبي من إطلاق الأمر تُنافي الحكمة، كذلك إرادة البعث الإلزامي، فلابدّ في إرادة كلٍّ منهما من التقييد وإلّا فإطلاق الهيئة لا يدلّ على أزيد من القدر المشترك ـ أي مطلق البعث والطلب ـ فالبعث الإلزامي ليس أخفّ مؤنة في مقام الإفادة عن البعث الندبي.

وثالثاً: ما ذكره ـ من أنّ ما به الاشتراك في البعث الإلزامي عين ما به الامتياز ـ لا يفيد شيئاً في المقام أصلاً؛ لأنّه في الحقائق الخارجيّة البسيطة التي لها مراتب كالوجود: حيث إنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الكمال والنقص وغيرهما لا جنس له ولا فصل، فما به الامتياز في جميع مراتبه عين ما به الاشتراك. وإنّما يتميّز ما به الامتياز عمّا به الاشتراك فيما له جنس وفصل، ومع ذلك لو أُريد منه مرتبة خاصّة ـ في مقام التفهيم والتفهّم ـ لابدّ من التقييد بما يدلّ عليه كالوجود الكامل أو الناقص، وليس مدلول القيد جزء مفهومه؛ لأنّ المفروض أنّه بسيط لا جزء

له. وأمّا المفاهيم فما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراك دائماً، وكما فيما نحن فيه، فما به الامتياز في الإرادات المتعدّدة ـ المختلفة من حيث القوّة والضعف والإلزام وغيره ـ غير ما به الاشتراك.

ثمّ إنّ مرجع الوجه الأوّل ـ الذي ذكره تَتِرُّ لبيان جريان مقدّمات الحكمة في مادّة الأمر ـ إلى ما أفاده لبيان جريانها في هيئته، إلّا أنّها هناك في المفهوم، وهنا في تشخيص المصداق.

وأمّا ما ذكره في الوجه الثاني في بيان جريانها في مادّة الأمر، فمحصّله: أنّه لمّا كان المقصود من الأمر هو إيجاد الفعل في الخارج، فالطلب التامّ هو الطلب الإلزامي فقط؛ لترتّب الثواب على فعله والعقاب على تركه، وأمّا الطلب الغير الإلزامي فهو طلب محدود ناقص؛ لعدم ترتّب العقاب على مخالفته، فلا يُنافي إطلاق الأمر وإرادة الطلب الإلزامي للحكمة ولا قصور فيه في البيان، بخلاف الطلب الغير الإلزامي، فإنّ إطلاق الأمر قاصر عن إفادته، فإطلاقه وإرادته يُنافي الحكمة، بل لابدّ من التقييد بما يفيده[1] انتهى.

ولا يخفى ما في هذا الوجه؛ لما عرفت من أنّ نسبة مفهوم الطلب والبعث إلى الطلب الإلزامي والغير الإلزامي على السواء، وهي نسبة المفهوم إلى المصداق، وأنّه لابدّ في كلٍّ منهما من خصوصيّة بها يمتاز كلّ واحد عن الآخر وإرادة كلّ واحد منهما تحتاج إلى قيد وبيان الخصوصيّة، وإلّا فالمادّة لا تدلّ إلّا على المفهوم؛ أي مفهوم الطلب الذي هو مقسم لهما.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم استفادة الوجوب من مقدّمات الحكمة.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ١٩٧.

ومع ذلك كلّه **فالحقّ**: أنّ صيغة الأمر للوجوب؛ لا لأجل وضعها لذلك، ولا لأجل الانصراف المذكور، ولا لمقدّمات الحكمة، ولا لما أفاده في «الدّرر» ـ من أنّه كما يدلّ لفظ «كلّ» على الاستغراق في مدخوله من دون افتقار إلى مقدّمات الحكمة، فكذلك ما نحن فيه يحمل الطلب على الوجوبي عند العرف من دون احتياجه إلى جريان مقدّمات الحكمة[1] انتهى ـ إذا ما ذكره من دلالة لفظ «كلّ» على الاستغراق في مدخوله صحيح، لكنّه إنّما هو لأجل أنّ لفظ «كلّ» موضوع لذلك، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ المفروض أنّ صيغة الأمر ليست موضوعة للطلب الوجوبي فقط، فالقياس في غير محلّه.

ولا لما أفاده المحقّق القمّي في «القوانين» ـ من أنّ البعث الحقيقي هو الإلزامي فقط لا غير؛ لترتّب الثواب على فعله والعقاب على تركه، وأنّ الأمر غير راضٍ بتركه، وأمّا الندبي فليس بأمر في الحقيقة، وحينئذٍ فإذا أُطلق الأمر فلابدّ من حمله على الحقيقي؛ أي الإلزامي[2]. انتهى ـ لما نراه بالعيان والوجدان أنّ الأمر على قسمين: إلزامي وغير إلزامي، يصدق على كلّ واحد منهما أنّه أمر حقيقةً، فالأمر الندبي أيضاً أمر حقيقة. وما ذكره تَيِّئُ مجرّد دعوى لا شاهد لها.

بل الوجه في حمل الأمر على الوجوب: هو قيام الحجّة للمولى على العبد بمجرّد الأمر وافتقاره إلى الجواب وعدم صحّة الاعتذار في تركه باحتماله إرادة الندب؛ إذ لا ريب في لزوم إطاعة المولى بامتثال أمره ولو بنحو الإطلاق وتقبيح العرف والعقلاء التارك للامتثال معتذراً بإطلاق الأمر وعدم دلالته على الوجوب واحتمال إرادة الندب فتمام الموضوع لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة عندهم هو البعث والأمر كما لو أمر

---

١ ـ درر الفوائد: ٧٤ ـ ٧٥.

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ٨٣ ـ ٨٤.

بالإشارة باليد أو الرأس والعين فإنّه يجب امتثاله عندهم ولا دخل للّفظ فيه.

والحاصل: أنّ الأمر موضوع لمجرّد البعث، وأمّا الوجوب فليس مفهومه لا وضعاً ولا انصرافاً ولا كشفاً عقلائيّاً، بل وجوب المتابعة والموافقة مع إطلاق الأمر حكم عقلائي تمام موضوعه هو الأمر.

هذا كلّه في الجُمَل الانشائيّة.

وأمّا الجُمل الإخباريّة الصادرة في مقام الإنشاء، نحو (**يُعيد الصلاة**) ونحوه، فلا فرق بينها وبين الجُمَل الإنشائيّة فيما ذكرناه، لكنّ الكلام إنّما هو في أنّ استعمالها في مقام الإنشاء هل هو بنحو المجاز في الكلمة، أو بنحو الحقيقة الادّعائية، أو لا؟

فنقول: لا شبهة في أنّه ليس بنحو المجاز في الكلمة، بل عرفت سابقاً أنّ الأمر في جميع المجازات كذلك؛ أي ليس بنحو المجاز في الكلمة، بل بنحو الادّعاء، واستعمال الجُمَل الخبريّة في مقام الإنشاء متعارف بين العرف والعقلاء، بل الطلب والبعث بها آكد من البعث بالجمل الإنشائيّة؛ لما فيه من الدلالة أو الإشارة إلى أنّ المخاطب المكلّف عالم بأنّه لابدّ من الإتيان بالفعل، وأنّه يفعله من دون افتقار إلى الأمر به.

وأمّا ما أفاده صاحب «المعالم»قدس‌سره: من أنّه يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمّةعليهم‌السلام أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهمعليهم‌السلام[1].

فيمكن أن يكون مقصوده هو أنّا نرى أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب في الأخبار على نحو استعمالها في الوجوب من دون نصب قرينة حاليّة أو مقاليّة، غاية

---

١ ـ معالم الدين: ٤٨ ـ ٤٩.

الأمر أنّه يفهم من الخارج وسائر الأخبار إرادة الندب، كما لا يخفى على من لاحظ الأخبار الواردة في مثل صلاة الليل.

وحينئذٍ: فلا يرد عليه ما أورده في «الكفاية»: من أنّ استعماله في الندب في الأخبار وإن كان كثيراً، إلّا أنّه مع القرينة الدالّة عليه، وكثرة الاستعمال كذلك لا توجب صيرورته مجازاً مشهوراً؛ ليُرجَّح أو يتوقّف على الخلاف في المجاز المشهور[1].

وذلك لأنّ مدّعاه هو استعماله في الندب على نحو استعماله في الوجوب: أي من دون نصب قرينة مقترنة به، وإنّما عُلم إرادته من الخارج.

لكن يرد على صاحب المعالم إشكال آخر: وهو أنّه على فرض كثرة استعماله في الندب أو أكثريّته بالنسبة إلى استعماله في الوجوب، لا شبهة ـ كما عرفت ـ في لزوم الإتيان بالمأمور به بمجرّد صدور الأمر من المولى بنحو الإطلاق بحكم العرف والعقلاء؛ لتحقّق تمام الموضوع لوجوب الطاعة وامتثاله عندهم وحرمة المخالفة، فيجب اتّباعه إلّا أن يثبت خلافه، وكثرة الاستعمال في الندب لا تُنافي ذلك.

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٩٢.

الفصل الثامن

في الواجب التوصّلي والتعبّدي

والتعاريف المتداولة في ألسنة القوم للتوصّلي والتعبّدي مختلفة:

فعن بعضهم: أنّ التوصّلي عبارة عمّا عُلم الغرض من الأمر به، والتعبّدي بخلافه[1].

وعن الآخر: أنّه ما لا يُعتبر في الإتيان به وسقوط أمرِهِ قصدُ التقرّب إلى الله، والتعبّدي خلافه[2].

وقد يطلق التوصّلي على ما يكفي مجرّد وقوعه في الخارج في سقوط أمره ولو لا عن إرادة واختيار، بل بإتيانه في ضمن محرّم، كغسل الثوب ونحوه ولو بالماء المغصوب، بخلاف التعبّدي، فإنّه يعتبر في فعله وسقوط أمره الإتيان به عن إرادة واختيار مع المباشرة وبنحو المباح[3] إلى غير ذلك من التعاريف.

ولا يخفى أنّ الواجبات الشرعيّة على أنحاء فبعضها يسقط بمجرّد تحقّقه في الخارج بأي نحوٍ من الأنحاء كغسل الثوب النجس.

ويحتاج بعضها إلى قصد عنوانه، ولا يتحقّق بدونه، كالتعظيم لو وجب بالنذر ونحوه، وكردّ السلام، والاكتساب لمؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة.

بعضها يعتبر فيها ـ مضافاً إلى قصد العنوان ـ قصد التقرّب به إلى الله تعالى كالخمس والزكاة.

وبعضها يحتاج ويشترط فيه ـ مضافاً إلى ذلك كلّه ـ قصد عنوان العبوديّة

---

١ ـ نسبه إلى القدماء في مقالات الأُصول ١ : ٧٢ سطر ١٥، مطارح الأنظار : ٥٩ .

٢ ـ مطارح الأنظار : ٥٩ .

٣ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ١٣٨ ، أجود التقريرات ١ : ٩٧ .

والمذلّة والخشوع والخضوع كالصلاة والصوم والحجّ.

ولا شبهة في إطلاق التعبّدي على الأخيرين، فالقسم الثالث أيضاً تعبّدي، فتعريفه بما يراد من لفظ «پرستش» في الفارسيّة ـ كما عن بعض الأعاظم[١] ـ غير جامع؛ لخروج القسم الثالث ـ مثل الخمس والزكاة ونحوهما من الواجبات القُربيّة ـ عنه مع أنّه تعبّدي أيضاً.

كما أنّ تعريفه بما في «الكفاية»: من أنّ التوصّلي هو ما يحصل الغرض منه بمجرّد وقوعه وحصوله في الخارج وسقوط الأمر به[٢] يقتضي خروج العناوين القصديّة ـ كردّ السلام والتعظيم ونحوهما ـ عن التوصّلي ودخوله في التعبّدي، لكن الأمر فيه سهل؛ لأنّها تعاريف لفظيّة.

وعلى أي تقدير: التعبّدي: هو ما يشترط في امتثاله وسقوط الأمر به قصد الامتثال والقربة به، فيشمل القسمين الأخيرين، والتوصّلي بخلافه.

فنقول: أُورد على الواجب التعبّدي بأمرين:

أحدهما: من جهة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؛ فإنّه قد يقال: إنّه تكليف محال ذاتاً لوجوه:

أحدها: أنّه لو أُخذ قصد الامتثال والأمر في متعلّقه لزم تقدّم ما هو متأخّر ذاتاً بمرتبتين؛ وذلك لأنّ الأحكام الشرعيّة من العوارض الطارئة على الموضوعات ـ أي متعلّقات الأحكام ـ فالأمر متأخّر رتبة عن متعلّقه تأخّر العارض عن معروضه، وقصد الأمر متأخّر برتبة عن الأمر، فلو أُخذ قصد الأمر في متعلّقه لزم تقدّم قصد الأمر ـ المتأخّر عن الأمر ـ برتبتين على الأمر[٣].

---

١ ـ فوائد الأصول ١ : ١٣٧، أجود التقريرات ١ : ٩٦.

٢ ـ أنظر كفاية الأصول : ٩٤.

٣ ـ أنظر نفس المصدر : ٩٥.

الثاني: أنّه مستلزم للدور المحال؛ لأنّ موضوع الأمر هو الصلاة ـ مثلاً ـ مقيّدة بقصد الأمر، فقصد الأمر جزء لموضوع الأمر، فالأمر متوقّف على موضوعه، المتوقّف جزؤه على الأمر، فيتوقّف الأمر على الأمر[١].

الثالث: ما أفاده بعض الأعاظم ـ على ما في تقريرات درسه ـ وهو أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة على موضوعاتها بنحو القضيّة الحقيقيّة، التي يُفرض الموضوع فيها موجوداً مطابقاً للواقع ونفس الأمر، ثمّ يُنشأ الحكم على ذلك الموضوع في ذلك الفرض، ولا ريب أنّ مرتبة فرض وجود الموضوع متقدّمة على رتبة جعل الحكم عليه، فإذا كان نفس الحكم جزء الموضوع لزم وجوده حال كونه موضوعاً برتبة قبل وجود نفسه في حال كونه حكماً، وهو محال، فأخذُ الحكم موضوعاً لنفسه أو جزءَ من موضوع نفسه محالٌ.

هذا في مقام جعل الحكم وإنشائه، وهكذا الأمر ـ بل أوضح فساداً ـ حال فعليّة الحكم وحال الامتثال[٢] انتهى.

وهذه الوجوه كلّها مخدوشة:

أمّا الأوّل: فإن اُريد من أنّ الأحكام عوارض للموضوعات الخارجيّة أنّها أعراض ذهنيّة، وهي الإرادة القائمة بالنفس، فهو غير معقول، والإرادة غير الحكم.

وإن أراد أنّها أعراض خارجيّة ففيه: أنّ العرض الخارجي عبارة عمّا لا يوجد إلّا في موضوع، وليس فيما نحن فيه إلّا الوجود اللّفظي؛ أي التلفّظ بالأمر القائم بالأمر وتموّج الهواء، وإلّا فالإتيان بالمأمور به المتحقّق في الخارج ليس عرضاً أو حكماً.

وتوهّم: أنّه لابدّ من وجود متعلّق الأمر وتحقّقه في الخارج أوّلاً، ثمّ تعلّق الأمر به.

مدفوع: بأنّ الخارج ظرف السقوط والامتثال، بل لا معنى للأمر بإيجاد

---

١ ـ نهاية الاُصول ١ : ٩٩.

٢ ـ انظر أجود التقريرات ١ : ١٠٦ ـ ١٠٨، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٢٣.

الموجود في الخارج، فالأمر دائماً يتعلّق بما ليس بموجود فيه ولا تحقّق له فيه؛ ليوجده المكلّف، وأنّ متعلّق الأمر هي الطبيعة الملحوظة في الذهن.

فتحصّل: أنّه لا محذور في أخذ قصد الأمر في متعلّقه، وأنّه يمكن أن يتصوّر الآمر الإتيان بالطبيعة بقصد الأمر في ذهنه، ثمّ الأمر به، ولا يلزم منه محال.

وأمّا الوجه الثاني: ـ أي لزوم الدور ـ فجوابه واضح، فإنّ قصد الأمر في مقام الامتثال وإن يتوقّف على الأمر، لكن الأمر لا يتوقّف على قصده.

وأمّا الوجه الثالث: ففيه أنّا لا نسلّم جعل الأحكام على موضوعاتها بنحو القضيّة الحقيقيّة، التي تستدعي فرض وجود الموضوع، فإنّه ممنوع، مع أنّ فرض وجود الموضوع غير وجوده واقعاً، والأوّل قائم بوجود الفارض، ولا يمتنع فرض وجوده قبل وجوده في الخارج.

الوجه الرابع: أنّه لو أُخذ قصد الأمر في متعلّقه لزم اجتماع اللحاظين المتنافيين الآلي والاستقلالي في زمان واحد، وهو محال؛ لأنّ الأمر بشيء يقتضي أن يتصوّره الآمر تصوّراً آليّاً؛ لأنّ الأمر للبعث، وأخذه في متعلّقه يستلزم تصوّره وتصوّر متعلّقه كلّ واحدٍ منهما استقلاليّاً؛ لاستلزام تقييده به ذلك، فيلزم اجتماع اللحاظين المذكورين، وهو محال[1].

وفيه: أنّ اجتماع اللحاظين إنّما يمتنع إذا كانا في زمان واحد، وما نحن فيه ليس كذلك، بل فيه لحاظات متعدّدة في آنات متعدّدة، فإنّ الأمر يستدعي لحاظه استقلالاً أوّلاً، ثمّ لحاظ متعلّقه كذلك ثانياً وفي الآن الثاني، ثمّ تصوّر الأمر آليّاً ثالثاً؛ لأنّه آلة للبعث، ثمّ لحاظه رابعاً استقلالاً لتقييد متعلّقه بقصده، فهذه اللحاظات والتصوّرات ليست في آنٍ واحد، بل في آنات متعدّدة مترتّبة، ولا محذور فيه، بل كثيراً ما يتّفق ذلك في المحاورات، كما في قولك: «ضربت زيدا يوم الجمعة أمام الأمير ضرباً شديداً»،

---

١ ـ أُنظر نهاية الأُصول ١ : ٩٩، كفاية الأُصول ١ : ١٨٤ ـ ١٨٥.

فيلاحظ النسبة فيه آليّة واستقلاليّة في أزمنة متعدّدة.

فتحصّل: أنّه لم يقم دليل ولا برهان على امتناع أخذ قصد الأمر في متعلّقه ذاتاً، وأنّه تكليف محال.

وقد يقال: إنّه ليس محالاً ذاتاً، لكنّه تكليف بالمحال؛ لوجوه:

الأوّل: أنّه لا شبهة في اعتبار قدرة المكلّف على فعل المأمور به في صحّة التكليف ولا يقدر المكلّف حين التكليف على فعل المأمور به بقصد الأمر، فلا يصحّ تكليفه به.

والحاصل: أنّه يشترط قدرة المكلّف قبل التكليف وحينه، وفي هذا الحال لا يتمكّن المكلّف من الفعل بقصد الأمر؛ لعدم صدور الأمر بعد[١].

وفيه: أنّا لا نسلّم اعتبار القدرة قبل الأمر وحينه، بل المسلّم اشتراطها حين الامتثال، وهو قادر عليه حين الامتثال؛ لتحقّق الأمر حينه.

الثاني: ما أفاده بعض الأعاظم وحاصله: أنّه لو أُخذ قصد الأمر في متعلّقه يلزم تقدّم الشيء على نفسه عند إنشاء الحكم وعند فعليّته وعند الامتثال[٢].

والأوّل: ـ أي لزوم تقدّم الشيء على نفسه في مقام إنشاء الحكم ـ يقتضي استحالة التكليف ذاتاً، وأنّه تكليف محال، وقد تقدّم جوابه.

والثاني والثالث: ـ أي لزوم تقدّم الشيء على نفسه عند فعليّة الحكم وفي مقام الامتثال ـ يقتضي أنّه تكليف بالمحال؛ وذلك لأنّ الغرض من تشريع الأحكام هو صيرورتها فعليّةً، ويلزم من أخذ قصد الأمر في متعلّقها عدم صيرورتها فعليّةً؛ لأنّ فعليّة الأمر والحكم تتوقّف على فعلية متعلّقه وموضوعه، وفعليّة موضوعه تتوقّف على فعليّة الأمر، وهذا هو توقّف الشيء على نفسه.

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد : ٩٨.

٢ ـ فوائد الأُصول ١ : ١٤٩ ـ ١٥٠.

والجواب: أنّ توقّف فعليّة التكليف على فعليّة الأمر مسلّم، لكن لا نسلّم توقّف فعليّة الأمر على فعليّة موضوعه، بل يتوقّف على فعليّة تصوّره ولحاظه، واللحاظ لا يفتقر إلى وجود الملحوظ في الخارج، كما مرّ توضيحه.

الثالث: ما استدلّ به صاحب الكفاية: وهو أنّه لو اُخذ قصد الأمر في متعلّقه لزم أن يكون الشيء داعياً إلى داعويّة نفسه أو علّةَ لعلّيّة نفسه، وهو باطل؛ وذلك لأنّه لا ريب في أنّ الأمر يدعو إلى متعلّقه فلو اُخذ قصد الامتثال قيداً لمتعلّق الأمر لزم ذلك، وهو على حدّ كون الشيء علّة لعلّيّة نفسه، وذلك أوضح فساداً من كون الشيء علّة لنفسه[1] انتهى.

والجواب أوّلاً: أنّ هذا الاشتباه ناشٍ عن تخيّل أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة في استحالة انفكاك معلولاتها عنها، لكن فساده واضح؛ فإنّ الأمر بعث إيقاعي ليس علّة تامّة للانبعاث؛ ليلزم المحذور المذكور.

هذا خلاصة ما أجاب به بعض الأعاظم في بحثه[2].

وثانياً: لو أتى بالصلاة بقصد الأمر فحين الامتثال ليس قصد الأمر مأموراً به؛ لأنّه حاصل، والأمر به أمر بتحصيل الحاصل، وهو محال، ولا يلزم أن يدعو الأمر إلى داعويّة نفسه؛ ليلزم التكليف بالمحال.

إن قلت: فما الذي يدعوه إلى الصلاة بقصد الامتثال مع إمكان الإتيان بها لا بقصد الامتثال؟! فليس الداعي إلى ذلك إلّا تعلّق الأمر به، فيلزم داعويّة الأمر ومحرّكيّته إلى داعويّة نفسه ومحرّكيّته.

قلت: الأمر متعلّق بطبيعة الصلاة مقيّدة بقصد الأمر، فإذا أتى به لا بقصد

---

١ ـ اُنظر كفاية الأُصول: ٩٥.

٢ ـ الظاهر أنّه مستفاد من بحوث دروس بعض الأعاظم وليس من كتاب معيّن لعدم العثور عليه في المصادر المتوفّرة.

الامتثال لم يأتِ بالمأمور به؛ لأنّ المأمور به هو المقيّد، لكن لا يلزم الدعوة إلى قصد الأمر بنفسه، فإنّ الأمر به أمر بتحصيل الحاصل، وهو لغو.

مضافاً إلى أنّا نرى بالوجدان أنّه يمكن الامتثال مع فرض تعلّق الأمر بشيء مقيّداً بإتيانه بقصد الامتثال، وأدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه.

واستدلّ أيضاً بأنّه لو أُخذ قصد الأمر في متعلّقه لما أمكن الامتثال؛ لأنّ نفس المأتي لم يتعلّق به أمر؛ لأنّ المفروض تعلّقه به مقيّداً[1].

وأجاب عنه المحقّق العراقي: بأنّ الأمر المذكور ينحلّ إلى أمرين متعلّق أحدهما موضوع الآخر، فينحلّ فيما نحن فيه إلى الأمر بالصلاة، وإلى الأمر بإتيانها بقصد الامتثال، وحينئذٍ فالصلاة مأمور بها، ولا فرق فيه بين أن يؤخذ قصد الامتثال شرطاً أو شطراً[2] انتهى ملخّصه.

وفيه: أنّ القول بانحلال كلّ واحد من الأوامر والنواهي إلى أوامر متعدّدة فاسد؛ فإنَّ الأمر في جميع الأوامر واحد، حتّى في ما لو توجّه إلى جماعة؛ مثل: «يا أيّها الناس أقيموا الصلاة»، فإنّ الأمر فيه واحد، والمأمور متعدّد، نظير النداء مع تعدّد المنادى، ففيما نحن فيه أمر واحد تعلّق بالمركّب من الصلاة وقصد الامتثال، لكن أصل الاستدلال غير صحيح؛ فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بالصلاة، غاية الأمر هي مقيّدة بقصد الأمر أو معه، فإنّ الأمر بها واقع محقّق، فيمكن الامتثال بقصد الأمر ولا محذور فيه.

واستدلّ أيضاً: بأنّه لو أُخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر لزم التنافي في اللحاظ في التقدّم والتأخّر؛ وذلك لأنّ الموضوع وما يتعلّق به الأمر متقدّم على الأمر والحكم لحاظاً وتصوّراً، ولحاظ الحكم متقدّم على ما يأتي من قِبَله، فيلزم تقدّم قصد

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٩٥.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

الامتثال في اللحاظ على الحكم؛ لأنّه من متعلّقات موضوعه، وتأخّره عن الموضوع برتبتين؛ لأنّه جاء من قِبَل الأمر والحكم، فيلزم أن يكون متقدّماً ومتأخّراً في لحاظ واحد، وذلك محال.

ثمّ استشكل بقوله: إن قلت: إنّ دعوة الأمر إلى إيجاد متعلّقه إنّما هي من آثار الأمر وشؤونه بوجوده الذهني في نفس المكلف، لا من آثار وجوده الخارجي وشؤونه. والأمرُ الذي وقع النزاع في إمكان أخذ دعوة الأمر جزءً أو قيداً، هو الأمر بوجوده الخارجي الحقيقي، فلو أُخذ في متعلّقه جزءً أو قيداً لما استلزم شيئاً من المحاذير المذكورة كما لا يخفى.

وأجاب عنه بما حاصله: أنّ ذلك إنّما يُجدي لدفع الدور، وليس هو المدّعى[1].

والجواب عن هذا الاستدلال: أنّ الاستحالة التي ادّعاها: إمّا ناشئة من نفس اللحاظ فيكون اللحاظ محالاً؛ أي لحاظ شيء واحد متقدّماً ومتأخّراً، فمن المعلوم أنّه ليس كذلك، وإلّا يلزم استحالة تقييد الصلاة بالطهارة ـ مثلاً ـ أيضاً؛ لعدم الفرق بينهما في ذلك.

وإمّا ناشئة من ناحية الملحوظ فلا ريب أنّ الملحوظ ـ وهو تقييد المأمور به بقصد الامتثال ـ أمر ممكن، كما اعترف هو ﰠ به، والأمر الممكن لا يوجب امتناع شيء آخر كما لا يخفى.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ أخذ قصد الأمر في متعلّقه ليس محالاً ذاتاً، ولا تكليفاً بالمحال.

ثمّ لو فرض عدم إمكانه، فهل يمكن أخذه شرعاً بتعدّد الأمر بأن يتعلّق أحدهما بطبيعة الصلاة، والثاني بها مقيّداً بإتيانها بقصد الامتثال، فيتوسّل الآمر إلى

---

١ ـ نفس المصدر ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

غرضه بهذه الوسيلة، كما ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه[١] أو لا كما ذهب إليه بعض آخر[٢]؟ فنقول استشكل عليه بوجوه:

أحدها: ما ذكره صاحب الكفاية من أنّا نقطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبّات[٣].

وثانيهما: ما ذكره في «الكفاية» ـ أيضاً ـ بأنّ الأمر: إمّا أن يسقط بمجرّد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال؛ لكونه توصّليّاً، كما هو قضيّة الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني، فلا يتوسّل الآمر إلى غرضه بهذه الوسيلة والحيلة، وإمّا أن لا يسقط بذلك، فلا وجه له إلّا عدم حصول غرضه بذلك، مع حكم العقل استقلالاً ـ حينئذٍ ـ بوجوب موافقته على نحو يحصل غرضه، ولا يحتاج إلى الأمر الثاني[٤] انتهى.

لكنّ الوجهين غير وجيهين: أمّا الأوّل فلأنّ دعوى القطع المذكور مجازفة؛ لعدم حصول هذا القطع لنا. وأمّا الثاني فإنّه قدّس سرّه لم يذكر أنّ الامتثال في صورة الشكّ في اعتبار قصد الامتثال هل يتحقّق أو لا؟ أي لم يتعرّض لصورة الشكّ والواقع لا يخلو عن أحد الأمرين فذهب بعضهم إلى البراءة فيه لا الاشتغال[٥]، وحينئذٍ فيلزم أن يأمر المولى ثانياً بإتيانه بقصد الامتثال؛ حيث إنّ الامتثال بدونه مشكوك فيه؛ ردعاً عن الحكم بالبراءة، بل يمكن أن يقال: إنّهُ يستكشف من بديهيّة اعتبار قصد الامتثال في العبادات وأنّه من المسلّمات وجودُ أمر آخر هنا متعلّق به.

مضافاً إلى أنّه ربّما يمكن أن يقال باعتبار قصد التنجّز في العبادات مع الإمكان،

١ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ ـ ٦١.
٢ ـ كفاية الأُصول: ٩٦ ـ ٩٧.
٣ ـ نفس المصدر: ٩٦.
٤ ـ اُنظر نفس المصدر: ٩٦ـ٩٧.
٥ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

ولعلّه المشهور ـأيضاًـ ولا يمكن إلّا مع تنبيه الشارع على ذلك؛ لأنّ مقتضى الحكم بالاشتغال هو الاحتياط.

الثالث من وجوه الإشكالات التي يصعب الذبّ عنها هو: أنّ الأمر الأوّل لو تعلّق بنفس طبيعة الصلاة مجرّدة فلا ريب أنّها كذلك ليست مطلوبة ومرادةً، فلا يتعلّق البعث بها حقيقةً؛ لاستحالة البعث الحقيقي إلى ما ليس هو بمطلوب حقيقة، فلا معنى للأمر الثاني بفعلها وإيجادها بقصد الأمر الأوّل؛ لما عرفت من استحالة البعث إليها مجرّدةً، والأمر الثاني ـأيضاًـ قد تعلّق بالقيد[1] فرضاً، وقال المحقّق العراقي ﴿رحمه الله﴾ إنّ الأمر الأوّل قد تعلّق بالحصّة المقارنة للقيد، لا بالصلاة مجرّدةً ولا بالطبيعة المقيّدة[2]، فكأنّ نظره إلى دفع هذا الإشكال وإن لم يصرّح به.

لكن فيه: أنّ ما ذكره إنّما يمكن تصوّره في الطبيعة الموجودة في الخارج، فإنّ طبيعة الإنسان يمكن تصوّرها مقارنة للفسق والعدالة أو غيرهما؛ لوجود الفرد الفاسق والعادل منها في الخارج، فمع عدم وجودها في الخارج لا يتمّ ما ذكره؛ فإنّه يستحيل تصوّر المقيّد مقارناً لقيدٍ لا يمكن تقييده به.

نعم: يصحّ ذلك لو وجد في الخارج؛ بأن يقال: الإنسان بما له من الوجود في الخارج حكمه كذا.

وغاية ما يمكن أن يقال في الذبّ عن الإشكال: هو أنّ للمولى نحوين من الأمر ـإذا كان مطلوبه مركّباً من الأجزاء العرضيّة، مثل المسجدـ: أحدهما أن يأمر ببناء المسجد بقوله: «ابن مسجداً»، وثانيهما الأمر بوضع اللبنة والآجر والطين ـمثلاًـ بأن يأمر بكلّ واحد منها مستقلّاً، وحينئذٍ فمطلوبه الذي تعلّق به الإرادة هو مجموع المتعلّقات لأوامره، لا كلّ واحد منها مستقلّاً، فالبعث الحقيقي والإرادة كذلك تعلّقا

---

١ ـ اُنظر نفس المصدر.

٢ ـ اُنظر نفس المصدر.

بالمجموع، لا بكلّ واحد، وإذا كان مطلوبه مركّباً من الأجزاء الطولية، كما فيما نحن فيه؛ أي الصلاة المقيّدة بإتيانها بقصد امتثال الأمر. فالنحو الأوّل من الأمر فيه يعني الأمر بكلّ واحدٍ مستقلاً غير ممكن بالفرض، لكن يمكن بالنحو الثاني، فمجموع المتعلّقين لأمرين هو مطلوبه الحقيقي الذي تعلّق به البعث الحقيقي والإرادة الحقيقيّة.

وبه يمكن أن يذبّ عن إشكال آخر أورده بعض الأعاظم: وهو أنّ طبيعة الصلاة مجرّدة ليست مُقرِّبة حتّى يتعلّق بها الأمر الأوّل[1].

وتقريب الجواب: أنّ التقرّب المعتبر في العبادة حاصل في المجموع، لا في كلّ واحد من الأجزاء، وهذا كافٍ فيما نحن فيه.

هذا كلّه لو قلنا: إنّ قصد التقرّب المعتبر في العبادة هو بمعنى قصد امتثال الأمر.

وأمّا إذا قلنا: إنّ معناه الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو أنّه ذو مصلحة، أو أنّه ممّا تعلّق به إرادته تعالى، فقال في «الكفاية»: إنّ تقييد الصلاة به بمكان من الإمكان، لكنّه غير معتبر قطعاً[2].

أقول: الإشكالات الواردة عليه في فرض كونه بمعنى قصد الامتثال واردة عليه لو فرض أنّه بهذه المعاني أيضاً، بل الأجوبة المذكورة عنه غير متمشّية هنا.

أمّا الإشكالات:

فمنها: ما مرّ منه قدس سره من لزوم داعويّة الشيء إلى داعويّة نفسه أو محرّكيّته إلى محرّكيّة نفسه، فإنّه جارٍ في هذه الصورة أيضاً، فإنّ الصلاةَ المقيّدة بإتيانها بداعي حسنها، أو أنّها ذات مصلحة، داعيةٌ إلى الصلاة كذلك وهذا هو كون الشي داعياً ومحرِّكاً إلى داعويّة نفسه ومحرّكيّته.

وأمّا عدم جريان بعض الأجوبة فمثل ما أجاب به الشيخ قدس سره: من إمكان

---

١ ـ أُنظر نهاية الأُصول ١ : ١٠٢.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٩٧.

التوسّل إلى الغرض بأمرين[١] في الأوّل، فإنّه غير جارٍ فيما نحن فيه كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكره بعض الأعاظمﷺ من لزوم الدور الصريح؛ لأنّ قصد المصلحة يتوقّف على وجودها في الخارج، ووجودها في الصلاة فيه يتوقّف على قصد المصلحة:

أمّا الأوّل: فواضح.

وأمّا الثاني: فلأنّ المفروض أنّ طبيعة الصلاة مجرّدة ليست فيها مصلحة، بل المصلحة فيها إنّما هي فيما إذا أُتي بها بقصد المصلحة، وهذا هو توقّف الشيء على نفسه[٢].

وأجاب عنه بعض: بأنّ هذا نظير العناوين القصديّة كالتعظيم والتوهين، فإنّه يمكن تقرير الدور المذكور فيه أيضاً: بأنّ التعظيم يتوقّف على قصده؛ لأنّ المفروض أنّه من العناوين القصديّة التي لا توجد إلّا بالقصد إلى عنوان، وقصده يتوقّف على كون الفعل تعظيماً.

فيذبّ عنه: بأنّ توقّف التعظيم على قصده مسلّم، لكن لا نُسلّم توقّف قصد التعظيم على كون الفعل تعظيماً بالفعل، بل يكفي قابليّته واستعداده لأن يقع تعظيماً وفيما نحن فيه أيضاً كذلك فإنّ توقّف وجود المصلحة على قصدها مسلّم، لكن لا نسلّم توقّف قصد المصلحة على وجودها في الصلاة بالفعل، بل تكفي المصلحة الشأنيّة؛ بأن تكون للصلاة قابليّة وجود المصلحة فيها وتحقّقها فيها شأناً فيتوقّف قصد المصلحة على المصلحة الشأنيّة فيها؛ أي صلاحيّتها لأن تصير ذات مصلحة[٣].

لكن تنظير ما نحن فيه بالعناوين القصديّة غير صحيح؛ لأنّ الداعي إلى قصد التعظيم ليس هو التعظيم، بل الداعي إليه هو المبادئ الكامنة في نفسه الناشئة عن كون

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ ـ ٦١.

٢ ـ أنظر أجود التقريرات ١: ١٠٨ ـ ١٠٩.

٣ ـ أنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٢٣٥.

المعظَم له نبيّاً أو عالماً أو غير ذلك، والداعي فيما نحن فيه المصلحة الصلاتيّة، فلا يصحّ قياس ما نحن فيه به.

لكن يمكن أن يُذبّ عن أصل الإشكال: بأنّ لطبيعة الصلاة مجرّدة عن القيد جزء مصلحة ملزومة للجزء الآخر منها لا تنفكّ عنه عند الإتيان بالصلاة المأمور بها.

وبعبارة أُخرى: المصلحة التامّة كامنة في الصلاة مع قصد المصلحة كليهما، فجزء المصلحة متحقّق في الصلاة، وجزؤها الآخر في القيد، لكن لو فرض تجرّد كل منهما عن الآخر وبدونه فليس فيه مصلحة، فجزء المصلحة ـ الكامن في الصلاة الملازم لآخر ـ ممّا يتوقّف عليه قصد المصلحة، فقصد المصلحة يتوقف على هذه المصلحة الجزئية، لكن هذه المصلحة الجزئيّة لا تتوقّف على قصد المصلحة؛ لأنّها توجد حين الإتيان بالصلاة بقصد المصلحة الجزئيّة الكامنة في الصلاة للملازمة بينهما في الوجود.

وبهذا البيان يمكن دفع الإشكال الأوّل ـ أيضاً ـ فإنّ جزء المصلحة الذي في الصلاة داعٍ إلى الإتيان بالصلاة بقصد المصلحة الكامنة في القيد، ويوجد جزء مصلحة الصلاة بلا داعٍ له، وهذا كافٍ في دفع الإشكال.

ومنها: ـ أي الإشكالات ـ ما قرّره المحقّق النائيني ـ على ما ذكره بعض مقرّري بحثه ـ: وهو أنّه إذا أُخذ الجامع بين المصلحة والحُسن قيداً وتعلّقت الإرادة بالمأمور به المقيّد به، كالإتيان بالفعل له تعالى، لزم وقوع شيء واحد في سلسلة العلّة والمعلول كليهما، وهو محال.

بيانه: أنّ هذا الجامع ـ حينئذٍ ـ علّة لوجود الإرادة للإتيان بالفعل العبادي، والإرادة علّة لوجود المأمور به، فإذا أُخذ هذا الجامع في المأمور به الذي هو المعلول لزم المحذور المذكور هذا كلّه في الإرادة التكوينية والأمر التكويني وأمّا الإرادة التشريعيّة فهي ـ أيضاً ـ كذلك ؛ لاستحالة الأمر بالمستحيل[1]. انتهى ملخّصه.

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ١٠٩.

لكن هذا الإشكال أيضاً غير وارد؛ لأنّ المصلحة ليست علّة للإرادة. بل الإرادة معلولة لغرض آخر، كالخوف من العقاب وعذاب المولى، أو رجاء ثوابه ورضوانه، أو غير ذلك، وحينئذٍ فلا وقع للإشكال المزبور.

فتلخّص: أنّ أخذ قصد الامتثال أو المصلحة أو الحسن أو غير ذلك في متعلّق الأمر ممكن، سواء كان بأمر واحد، أم بأمرين، وحينئذٍ فلا إشكال في التمسّك بالإطلاق والحكم بالتوصّليّة إذا شكّ في أمر أنّه تعبّدي أو توصّلي، فإنّ الآمر إذا كان في مقام بيان تمام المراد، ولم ينصب قرينة على الخلاف، يحكم بأنّه توصّلي لا يعتبر فيه قصد الامتثال.

نعم أُورد عليه إشكالات:

أحدها: أنّ التمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا كان الإطلاق والتقييد كلاهما ممكنين، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ دعوة الأمر إلى متعلّقه هي من شؤون الأمر ولوازمه التي لا تنفكّ عنه، كما هو واضح، ولا عن متعلّقه، فإنّ الداعي إلى الأمر بالشيء هو بعث المكلّف إلى إيجاد ذلك الشيء، فمتعلّق الأمر هي طبيعة الفعل التي دعت المولى إلى بعث العبد إلى إيجاد ذلك الفعل فللطبيعة المأمور بها ضيق ذاتي لا لفظي، ولا يمكن تقييد الطبيعة بذلك القيد، فلا إطلاق في متعلّق الأمر حتّى يتمسّك به في مورد الشكّ[1].

وأجاب عنه المحقّق العراقيﭭ: بما يظهر منه تسليمه ما ذكره من اللزوم[2]، لكنّه ممنوع؛ فإنّ الأمر كما يتعلّق في التوصّليّات بنفس الطبيعة، ويكفي إيجادها بأي نحوٍ كان، فكذلك في العبادات يتعلّق بنفس الطبيعة، فلو شكّ في التقييد أو في أمرٍ ثانٍ فلا مانع من التمسّك بالإطلاق إذا كان الآمر في مقام البيان مع شرائطه الأُخر.

---

١ ـ أنظر نفس المصدر ١ : ١١٣.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٣٧.

وذهب في «الدرر»: إلى أصالة التعبّديّة في صورة الشكّ وعدم صحّة التمسّك بالإطلاق بعد اختياره أوّلاً أصالة التوصّليّة، ومهّد لذلك مقدّمات:

الأُولى: أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة في أنّه كما لا يمكن أن يكون لعلّة واحدة معلولات متعدّدة في التكوينيّات كذلك في التشريعيّات، وفرّع عليها أنّ الأمر للمرّة لا للتكرار، وأنّه للفور؛ لعدم تخلّف المعلول عن العلّة في التكوينيّات فكذلك في التشريعيّات، وأنّه لا يجوز تداخل الأسباب الشرعيّة؛ لاستحالة تأثير علل متعدّدة تامّة في معلول واحد.

الثانية: أنّ الأوامر متعلِّقة بالطبائع المطلقة، لا بصرف الوجود.

الثالثة: أنّ القيود على قسمين: قسم يمكن أخذه في متعلّق الأمر، كالطهارة في الصلاة، والعدالة والإيمان في الرقبة، وقسم لا يمكن أخذه فيه وتقييده به، كالإيصال في المقدّمة الموصلة، فإنَّ الإيصال من لوازم ذات المقدّمة الموصلة، ولا تقبل تقيّدها به، فهي لا مطلقة؛ للضيق الذاتي فيها، ولا مقيّدة؛ لعدم تقييدها في اللّفظ بالإيصال، وكذلك قيد قصد الامتثال والتقرّب ونحوهما، فإنّ الأوامر وإن كانت مطلقة في اللّفظ، ولم تكن مقيّدة بها، لكنّها متقيّدة بها في نفس الأمر، فلها ضيق ذاتي في الواقع، فهي لا مطلقة ولا مقيّدة، وحينئذٍ فلا إطلاق حتّى يُتمسّك به في المقام، فإذا ورد أمر وشكّ في أنّه تعبّدي أو توصّلي فلا يقع التمسّك بالإطلاق والحكم بالتوصّليّة، بل الأصل هو التعبّديّة[1] انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكره‌قدس‌سره من أنّ الأوامر الشرعيّة كالأوامر التكوينيّة، وقياسها بها ممنوع جدّاً فإنّه لا اسم ولا رسم ولا أثر للمعلول في الوجود في التكوينيات قبل وجود علّته، فوجود المعلول إنّما هو لأجل علّيّة العلّة له، بخلافه في التشريعيّات.

---

١ ـ اُنظر درر الفوائد: ١٠٠ ـ ١٠١. ويحتمل أنّ الإمام الخميني‌قدس‌سره أخذه من نفس المحقّق الحائري في مجلس درسه فلاحظ.

وأمّا تفريع المسائل المذكورة عليه فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ تخلّف المأمور عن امتثال الأوامر في التشريعيّات أكثر من أن يُحصى، بخلاف التكوينيّات، ولما عرفت من أن الأمر ليس فيه محرّكيّة حقيقة.

وأمّا تفريع عدم تداخل الأسباب في التشريعيّات فهو على تقدير تسليمه ـ كما سيجيء التحقيق فيه ـ لأجل امتناع الأمر بشيء واحد مرّتين أو أزيد إلّا تأكيداً، كما اعترف هوقدس‌سره به في المقدّمة الثانية من تعلّق الأمر بالطبيعة ـ لا بصِرف الوجود ـ واستحالةِ تعلّق الإرادة به كذلك وكذلك الحبّ والشوق لا لأنّ العلل الشّرعيّة كالعلل التكوينيّه.

وأمّا المقدّمة الثالثة: فهي أيضاً ممنوعة لأنّه إذا فُرض تعلّق الأمر بشيءٍ، كقوله: «صلّ» فعند التحليل هنا ثلاثة أشياء: المادّة؛ أي مادّة الصلاة في المثال، وهي الطبيعة المأمور بها، والهيئة؛ أي هيئة الأمر، ومفادها ليس إلّا البعث إلى الطبيعة، وتعلّق الهيئة بالمادّة، وشيء منها لا يدلّ على الضيق الذاتي الواقعي الذي ادّعاه، فإذا أمر المولى بشيء فليس فيه إلّا البعث إلى المادّة المطلقة، والتقييد بالقيد المذكور يحتاج إلى مؤنة زائدة، بل مقتضى القياس إلى العلل التكوينيّة أيضاً ذلك فإنّ النار علّة لإحراق الحطب ـ مثلاً ـ فلفظ النار تدلّ على ذاتها في قولنا: «النار محرقة»، والإحراق في مرتبة ذاته ليس فيه قيد، فالقيد يحتاج إلى بيان زائد وبعد تعلّق الأمر بالمادّة يُنتزع منه مفهوم الأمر والمأمور والمأمور به، فأين الضيق الذاتي الذي ادّعاهقدس‌سره ؟!

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في التوصّليّة والتعبّديّة في الأوامر الشرعيّة إذا كان الأمر في مقام البيان، ثمّ على فرض عدم صحّة التمسّك في المقام بالإطلاق اللّفظي أمكن التمسّك بالإطلاق المقامي.

ولو فرض عدم صحة التمسّك به أيضاً، فهل هناك أصل عملي يقتضي وجوب الإتيان بالقيد أو عدمه؟

فنقول: هذه المسألة متفرّعة على مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين: فإن قلنا هناك بجريان أصل البراءة فيها فكذلك هاهنا، كما هو الحقّ، وسيجيء بيانه. وإن قلنا هناك بالاشتغال فكذلك هاهنا.

قال في «الكفاية»: لا مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال، وإن قلنا بأصالة البراءة في الأقلّ والأكثر.

وحاصل ما أفاده في بيانه: هو أنّه لمّا كان للمأمور به مفهوم مبيَّن عندنا وجب الإتيان بكلّ ما يُحتمل دخله في المأمور به تحقّق الامتثال؛ ليحصل العلم بسقوط الغرض الذي هو علّة للإرادة والإرادة علّة للأمر، فلا يعلم بسقوط التكليف وحصول الامتثال بدون ذلك، بخلاف مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّ متعلّق الأمر فيها مردّد بين الأقلّ والأكثر، فيُؤخذ بالأقلّ، ويُنفى الأكثر بالأصل.

نعم يمكن أن يقال: إنّه كلّما يحتمل دخله بدواً في تحقّق الامتثال، وكان ممّا تغفل عنه العامّة غالباً، كان على الآمر بيانه ونصبُ قرينة على دخله واقعاً، وإلّا لأخلّ بما هو همّه وغرضه، وإذا لم ينصب على دخله قرينة كشف عن عدم دخله، وذلك كقصد الوجه والتمييز[1] انتهى.

لكن لا يخفى ما فيه: فإنّ مقتضى ما ذكره عدم جريان البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين أيضاً؛ لأنّا نعلم فيها بوجود التكليف وثبوت غرضٍ للمولى، ولا يحصل العلم بحصول الغرض وسقوط التكليف بالإتيان بالأقلّ، فعلى ما ذكره لابدّ من الإتيان بالأكثر، ولا فرق فيما ذكره بين ما نحن فيه وبين مسألة الأقلّ والأكثر، بل ما نحن فيه عين مسألة الأقلّ والأكثر.

والتحقيق: جريان البراءة العقليّة فيها؛ لأنّه إذا أُمر بالصلاة ـ مثلاً ـ وشُكّ في أنّ المطلوب هو طبيعة الصلاة، أو هي مع قيد آخر، ولم يبيّن الشارع وجوب القيد، يحكم

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٩٨.

العقل بأنّ الواجب هو الطبيعة، والعقاب على الزائد عنهـا عقاب بلا بيان؛ لعدم قيام الحجّة عليه، فإن أُريد بسقوط الأمر هو عدم وجوب متعلّق الأمر ثانيا. فما نحن فيه أيضاً كذلك وإن أُريد به معنىً آخر فلابدّ من بيانه حتّى ننظر فيه.

ثمّ إنّه لو فرض عدم جريان البراءة العقليّة فهل يجري فيه البراءة الشرعيّة أو لا ؟ فهنا مباحث:

الأوّل: إذا فُرض إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه فهل تجري البراءة الشرعيّة لو شُكّ فيه أو لا؟

الثاني: لو فرض عدم إمكان أخذه في الأمر الأوّل، لكن أمكن أخذه بأمر ثانٍ فهل تجري فيه البراءة النقليّة لو شكّ فيه أو لا؟

الثالث: لو فرض عدم إمكان أخذه فيه لا في الأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني، فهل تجري البراءة لو شكّ فيه أو لا؟

أمّا على الأوّل: فقد يقال إنّها لا تجري فيه؛ لأنّ ملاك جريان البراءة النقليّة: هو ما لو كان المشكوك بحيث لو لم ينبّه عليه المولى لأخلّ بغرضه وكان نـاقضاً له، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ القيد المذكور على فرض كونه مُراداً للمولى واقعاً. فعدم تنبيهه عليه لا يوجب الإخلال بفرضه؛ لكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان به في صورة الشكّ، فلا يلزم من عدم البيان نقضه لغرضه، وليس المُدّعى أنّ حكمَ العقل بـلزوم الاحتياط بيان ينتفي معه موضوع البراءة النقليّة؛ ليلزم الدَّور، بل المُدّعى قصور دليل البراءة النقليّة عن شمول مثل هذا المورد وانصرافه عنه[1].

والجواب: أنّ مورد البراءة ومجراها هو مـثل هـذا المـقام؛ لأنّ المـفروض أنّ الشارع قد حكم بالبراءة في مورد الشكّ، فإن لم يكن المشكوك واجباً واقعاً فلا كلام، وإن كان واجباً في الواقع فالحكم بالبراءة توسعة من الشارع، وتسهيل منه للمكلّفين

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٤٣.

عند الشكّ في وجوب شيء.

بل يمكن أن يُعكس الأمر؛ بأن يقال بجريان البراءة العقليّة في المقام، ومعه لا تصل النوبة إلى البراءة الشرعيّة، فإنّها ليست حكماً شرعيّاً، بل إرشاد إلى ما حكم به العقل.

وأمّا على الثاني: فيمكن أن يقال بعدم جريان البراءة النقليّة لنفي القيد بأمرٍ ثانٍ لو شكّ فيه؛ وذلك لأنّ البراءة الشرعيّة فيه لا تُثبت أنّ متعلّق الأمر الأوّل هو تمام المطلوب والمأمور به إلّا على القول بالأصل المثبت؛ ضرورة أنّ نفيَ الوجوب المستفاد من متمّم الجعل، وإثباتَ أنّ الباقي وافٍ بالغرض المطلوب بأصالة البراءة، من أظهر مصاديق الأُصول المثبتة، بخلاف ما لو قلنا بإمكان أخذ القيد في الأمر الأوّل، فإنّه عليه يرجع الشكّ إلى الشكّ في انبساط الأمر على الجزء أو القيد المشكوك دخلُهُ في التكليف، فمع جريان البراءة فيه والحكم بعدم انبساط الأمر عليه يُحكم بعدم وجوبه، ويُفهم منه عرفاً أنّ الباقي هو تمام المطلوب والمأمور به وليس ذلك من المثبت لخفاء الواسطة وعدم توجّه العرف اليها[1].

وفيه أوّلاً: أنّا لا نحتاج إلى إثبات أنّ الباقي هو تمام المأمور به الذي هو متعلّق الأمر الأوّل، بل نقول: إنّا نعلم أنّ الأمر الأوّل تعلّق بهذه الأجزاء العشرة ـ مثلاً ـ ونشكّ في أنّ هنا أمراً آخر يدلّ على تقييد متعلّق الأمر الأوّل بقيد أو لا، فالشكّ إنّما هو في شرطيّة الجزء الحادي عشر أو شطريته، فيؤخذ بالمعلوم الذي تعلّق الأمر به، وهو الأجزاء العَشَرة، ويُنفى الزائد بالأصل، ويكفي في الامتثال وسقوط الأمر وحصول الغرض، الإتيانُ بمتعلّق الأمر الأوّل ولا نحتاج إلى إثبات أنّه تمام المطلوب.

وثانياً: لا فرق فيما ذكر بين ما إذا شكّ في ثبوت القيد بالأمر الأوّل أو بأمرٍ ثانٍ، ولا وجه للتفصيل الذي ذكره فإن كانت البراءة جارية في الأوّل لخفاء الواسطة

---

١ ـ نفس المصدر ١ : ٢٤٤.

فكذلك في الثاني لذلك فإنّ الأمر الثاني أيضاً ناظر إلى الأمر الأوّل، وليس جعلاً مستقلّاً، بل متمّم للجعل، وإن لم تكن جارية ففي كلتا الصورتين كذلك.

وأمّا على الثالث: فقد يقال في وجه عدم جريانها عليه أيضاً: إنّه إذا فرض عدم إمكان أخذ القيد المذكور بأحد النحوين، فليس دخله شرعيّاً حينئذٍ بل عقلي. ولابدّ في جريان البراءة الشرعيّة قابليّة المرفوع للوضع والرفع شرعاً؛ ليمكن تناول يد الجعل والرفع الشرعيّين من الشارع بما هو شارع له، فإنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرّف في الأُمور العقليّة والتكوينيّة، والفرض أنّ ما نحن فيه كذلك. وأمّا رفع الشرطيّة والجزئيّة فهو وإن كان بمكان من الإمكان، لكن لا تجري البراءة النقليّة فيهما فيما نحن فيه أيضاً للعلم فيه بثبوت الأمر العقلي[١].

وفيه: أنّه لو فوّضنا عدم إمكان أخذ القيد شرعاً في متعلّق الأمر؛ لا بالأمر الأوّل، ولا بالأمر الثاني تبعاً، لكن للشارع أن يجعله بجعل مستقلّ، وهذا ممّا لا إشكال فيه. فمع الشكّ فيه يرفع بدليل الرفع والتوسعة.

فصل:

إذا شك في أمر أنّه نفسي أو غيري أو عيني أو كفائي أو تعييني أو تخييري، فلا ريب في أنّه لا دلالة لفظيّة تدلّ على أحدها، ولا ادّعاها أحد فيما أعلم، لكن لابدّ من حمله على النفسي العيني التعييني؛ وذلك لما عرفت في بحث دلالة الأمر على الوجوب أنّه ليس لأجل أنّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب؛ فإنّ الإشارة أيضاً كذلك، مع وضوح أنّها لم توضع للوجوب، ولا لأجل الانصراف إلى الوجوب، ولا أنّه مقتضى مقدّمات الحكمة، وأنّه لا كاشف عن وجود إرادة حتميّة للمولى في الأوامر، بل الوجه في حمله على الوجوب أنّه يحتاج إلى الجواب من العبد بمجرّد

---

١ ـ أُنظر نفس المصدر ١ : ٢٤٣.

صدوره من المولى عند العرف والعقلاء، فلو ترك المكلّف المأمور به معتذراً بأنّه احتمل ندبيّته، لم يكن عذره مقبولاً عندهم، بل يقبّحونه ويستحقّ العقوبة عندهم معلّلاً بأنّه خالف مولاه.

وهذا البيان جارٍ فيما نحن فيه أيضاً فلو ترك العبد المأمور به؛ معتذراً باحتماله أنّه غيري، أو كفائي مع إتيان غيره به، أو تخييري بينه وبين فعلٍ آخر أُتيَ به، فلا يقبلون عذره بل يقبّحونه، واختاره في «الكفاية»، لكنّه تمسّك بالإطلاق ومقدّمات الحكمة على ذلك، لاحتياج الغيري والكفائي والتخييري إلى مؤنة زائدة، فمع عدمها يؤخذ بالإطلاق[١].

وذكر في توضيح ذلك بعض المحشّين ما حاصله: أنّ كَلّ واحد من النفسي والغيري مثلاً له قيد وخصوصيّة في مقام الثبوت بها يمتاز أحدهما عن الآخر، وهي البشرط لائيّة في النفسي، والبشرط الشيئيّة في الغيري، لكن في مقام البيان والإثبات ليس للوجوب النفسي قيد وخصوصيّة؛ لأنّ القيد المذكور له في مقام الثبوت عدمي، بخلاف الوجوب الغيري، فإنّ له في مقام البيان أيضاً قيداً وخصوصيّة كما كانت له في مقام الثبوت: لأنّ الخصوصيّة فيه وجوديّة. وحينئذٍ إذا أُطلق اللّفظ وكان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على المراد، فقضيّته هو الحمل على النفسي: لاحتياج الغيري إلى مؤنة زائدة في مقام البيان[٢].

وفيه: أنّه قد مرّ مراراً أنّ لفظ الأمر مركّب من الهيئة والمادّة، والهيئة موضوعة لمجرّد البعث إلى المادّة فقط، والمادّة موضوعة للطبيعة المطلقة، فهنا أُمور ثلاثة:

أحدها: مطلق الوجوب وطبيعته اللّابشرط.

الثاني: الوجوب النفسي.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٩٩.

٢ ـ حاشية القوچاني على كفاية الأُصول : ٦٥.

الثالث: الوجوب الغيري.

والأوّل مقسم للأخيرين، فهما قسمان له، ولابدّ أن يكون لكلّ واحد من الأقسام خصوصيّة بها يمتاز عن القسم الآخر، فلو لم يكن للوجوب النفسي خصوصيّة زائدة لزم أن يكون القسم عين المقسم، وهذا باطل بالضرورة.

بل نقول: كما أنّ لكلّ واحد منهما خصوصيّة في مقام الثبوت كذلك في مقام الإثبات والبيان وأمّا التمسّك بالإطلاق والحكم بأنّ المراد هو الجامع بينهما، وهو مطلق الوجوب[1]، فهو وإن لا يرد عليه الإشكال المذكور، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ معنى الهيئة من المعاني الحرفيّة، ولا جامع بين المعاني الحرفيّة حتّى يُحمل عليه، ولذا قلنا: إنّ الموضوع له فيها خاصّ كما مرّ توضيحه.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

الفصل التاسع

في المرّة والتكرار

هل تدلّ صيغة الأمر على المرّة أو التكرار أو لا تدلّ على شيءٍ منهما؟

إعلم أنّ هذا النزاع مختصّ بالأمر والنهي، ولم يقع في سائر المشتقّات مثل الماضي والمضارع، والظاهر أنّ منشأ النزاع أنّهم لمّا رأوا أنّه قد ورد الأمر في القرآن المجيد وأُريد به المرّة تارة، مثل: ﴿لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجّ الْبَيْتِ﴾[1]، والتكرار أُخرى، مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[2]، فوقع البحث في أنّه حقيقة في المرّة ومجاز في التكرار، أو بالعكس.

ثمّ إنّه يمكن تصوير النزاع بوجوه:

الأوّل: أنّ مجموع الأمر بمادّته وهيئته هل يدلّ على المرّة أو التكرار؟

الثاني: أنّ هيئته هل تدلّ على كذا أو كذا؟

الثالث: أنّ مادّته فقط هل تدلّ على ذا أو ذاك؟

والبحث في الصورة الأُولى إنّما يُعقل لو قلنا بأنّ العلل الشرعيّة والأوامر التشريعيّة كالعلل التكوينيّة في أنّ العلّة الواحدة لا تؤثّر إلّا في معلول واحد، وإلّا فلا معنى لهذا النزاع، كما سيجيء توضيحه إن شاء الله.

ونقل صاحب «الفصول» عن السكّاكي حكاية الإجماع على أنّ المصدر المجرّد عن الألف واللّام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهيّة المطلقة[3]، ولذا حرّرنا النزاع في

---

١ ـ آل عمران (٣) : ٩٧.

٢ ـ البقرة (٢) : ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ وغيرها، النور (٢٤) : ٥٦.

٣ ـ الفصول الغرويّة : ٧١، مفتاح العلوم : ٩٣.

الهيئة والأكثرون أيضاً حرّروا النزاع في الصيغة، وهي ظاهرة بل صريحة في الهيئة.

وأورد عليه صاحب «الكفاية» بما حاصله: أنّ مجرّد الاتّفاق على ذلك لا يوجب كون النزاع في الهيئة، وإنّما يوجب ذلك لو قلنا بأنّ الأصل في المشتقّات هو المصدر، وأمّا إذا قلنا بأنّ المصدر أيضاً صيغة مباينة لسائر المشتقّات، وليس أصلاً لها فلا، وحينئذٍ فيمكن أن يجعل محطّ البحث في المقام هو مادة الأمر وإنّها موضوعة لكذا وكذا[1].

واستشكلوا عليه: بأنّه وإن قلنا بأنّ المصدر ليس أصلاً لها، لكن الموادّ واحدة، فمادّة المصدر عين مادّة الأمر، فإذا كان مادّة المصدر موضوعة للطبيعة المطلقة الغير القابلة للوحدة والكثرة، صحّ ما ذكره صاحب «الفصول»[2].

والجواب الصحيح عن مقالة صاحب «الفصول»: هو أنّه لو انضمّ إلى الإجماع المذكور إجماع آخر على أنّ موادّ المشتقّات والمصدر واحدة، صحّ ما أفاده، لكن الإجماع الثاني مفقود في المقام؛ للاختلاف في ذلك، فذهب بعضهم إلى أنّ مادّة المصدر مباينة لمادّة سائر المشتقّات وأنّها موضوعة بوضع على حدة غير وضع موادّ المشتقّات[3] وحينئذٍ فمجرّد الاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد موضوع للطبيعة لا يُجدي في حصر النزاع في الهيئة، لكن وقوع النزاع في الهيئة أيضاً إنّما يُعقل إذا صحّ ما ذكره صاحب الدّررتيُّ: من أنّ الأوامر الشرعيّة كالعلل التكوينيّة، وقد مرّ فساده؛ لما عرفت من أنّ المعلول في التكوينيّات ليس له تحقّق ووجود مستقلّ، وفي الحقيقة وجود المعلول عين وجود العلّة التامّة، بخلاف المعلول في التشريعيّات، فإنّ الآمر يلاحظ الطبيعة أوّلاً، ويشتاق إليها، فيريدها فيأمر بها، ومن الواضح استحالة إرادة

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٠٠ ـ ١٠١.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٢٥٤.

٣ ـ أجود التقريرات ١: ٦٠، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ١٥٦ ـ ١٥٧.

الطبيعة المطلقة والاشتياق إليها مرّتين أو أزيد إلّا تأكيداً، اللّهم إلّا مع تقييدها بقيد أو خصوصيّةٍ. فإذا أرادها واشتاق إليها ثانياً مع عدم التقييد بخصوصيّةٍ، فهو عين الأوّل، فلا يوجب تعدّد الأمر تعدّد المعلول، وحينئذٍ فالنزاع في الهيئة غير معقول. هذا إذا قلنا بأنّ الهيئة موضوعة للإغراء والبعث.

وأمّا لو قلنا: بأنّها موضوعة للإيجاد فالإشكال المذكور وإن كان غير وارد، لكن يرد عليه إشكال آخر: وهو أنّه لو فرض أنّ المدّعي للتكرار يذهب إلى أنّ الهيئة موضوعة للإيجادات مع أنّها معانٍ حرفيّة بتصوّرها ثانياً بمعنىً اسمي، لكن يرد على هذا المبنى: أنّه كيف يمكن حينئذٍ استعمالها مع أنّها معانٍ حرفيّة، والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد بالمرّة أو التكرار إلّا بلحاظه بالمعنى الاسمي، مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان والمرتكز في الأذهان، وعلى أي تقدير فالبحث في الهيئة غير معقول.

وأمّا النزاع في مجموع الهيئة والمادّة أو في المادّة فقط فهو معقول، لكنّه غير صحيح؛ لأنّ التحقيق في المقام: أنّ مادّة الأمر موضوعة بالوضع النوعي للطبيعة المطلقة، وهيئته موضوعة لمجرّد البعث والإغراء، وشيء منهما لا يدلّ على المرّة والتكرار.

والحاصل: أنّ صيغة الأمر لا تدلّ إلّا على طلب الماهيّة والمرّة والتكرار خارجان عن مدلولها.

نعم: إذا أمر المولى بشيء، وكان في مقام البيان وأطلق، يتحقّق الامتثال بإيجاده مرّة، ولا يصحّ عقابه؛ لا لأجل أنّ الصيغة تدلّ على المرّة، بل من حيث تحقّق الامتثال بالمرّة وإيجاد فرد واحد منها.

هذا إذا كان المتكلّم في مقام البيان، لكن الغالب في الأوامر الواردة في الكتاب عدم كونها في مقام البيان، وحينئذٍ فالمرجع هو الأُصول والقواعد.

ثمّ إنّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟

والفرق بينهما واضح، فإنّ الدفعة هو تحقّق الشيء أو الأشياء بحركة واحدة، فهي أعمّ من وجود فردٍ واحد أو أكثر، فيمكن تحقّق أفراد وإيجادها بحركةٍ واحدة، فإكرام زيد وعمرو بإكرامٍ واحد دفعة واحدة، لكنّه إيجاد فردين من الإكرام.

إذا عرفت هذا نقول: ذهب بعض إلى أنّ المراد هو الدفعة والدفعات[1].

ويشهد لذلك: أنّه لو كان المراد بهما الفرد والأفراد لكان الأنسب وقوع هذا البحث في ذيل البحث في أنّ الأوامر هل هي متعلّقة بالطبائع أو بالأفراد؟

فإن قلنا: إنّها متعلّقة بالطبائع فلا وجه لهذا البحث حينئذٍ.

وإن قلنا: بتعلّقها بالأفراد فيقال: هل هي للفرد أو الأفراد؟ والحاصل: أنّه لوكان المراد هو الفرد والأفراد فلا وقع لهذا البحث لو قلنا بتعلّق الأوامر بالطبائع بخلاف ما لو قلنا: إنّ المراد هي الدفعة والدفعات، فإنّ النزاع حينئذٍ صحيح على كلا القولين، سواءً قلنا بتعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد.

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّه لا ارتباط بين البحثين لو اُريد بهما الفرد والأفراد أيضاً فإنّ الطلب على القول بتعلّقه بالطبيعة، إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ ضرورة أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا مطلوبة ولا غيرها، وبهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار بالمعنيين وعدمها[2].

وحاصل مرادهﭪ: أنّ ما ذكره صاحب الفصول ـ من أنّه يستكشف من عدم تفريعهم هذا البحث على المبحث المذكور أنّ المراد هو الدفعة والتكرار لا الفرد والأفراد ـ غيرُ وجيه؛ لأنّه لا ارتباط بين المبحثين سواء قلنا: إنّ المراد هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد، وسواء قلنا بتعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد.

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ٧١.

٢ ـ كفاية الأصول : ١٠١ ـ ١٠٢.

لكن التحقيق في المقام: هو أنّ صاحب الفصول صرّح بأنّ بحث تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد بحث لفظي[١]، وحينئذٍ فإن قلنا: إنّ الهيئة موضوعة لطلب وجود الماهيّة وإيجادها، أمكن نزاع المرّة والتكرار؛ بأن يقال: إنّ المادّة موضوعة لأيّهما، سواء قلنا بأنّ المراد هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد.

وإن قلنا: إنّ هيئة الأمر موضوعة لطلب الماهية، فهي متعلّقة بنفس الماهية، وحينئذٍ فلا وجه للنزاع في المرّة والتكرار مطلقاً؛ لانحصار النزاع ـ حينئذٍ ـ في الهيئة، وقد عرفت أنّه ـ على أي تقدير ـ غير معقول.

ثمّ إنّه لو فرض أنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد، وأوجد العبد فردين من الطبيعة دفعة واحدة، فهل هو امتثال واحد أو امتثالان؟

لا إشكال في أنّه طاعتان وامتثالان، فيترتّب عليه مثوبتان.

وإن قلنا: إنّها متعلّقة بالطبائع، وأوجد فردين منها دفعةً واحدة، فهل هو امتثال واحد وطاعة واحدة، أو امتثالان وطاعتان؟ وجهان:

وجه الأوّل: أنّه لم يوجِد إلّا الطبيعة المأمور بها وإن كان في ضمن فردين، فهو إطاعة واحدة.

ووجه الثاني: أنّ الطبيعة توجد بوجود كلّ واحد من الأفراد، فقد أوجد الطبيعة مرّتين في كلّ واحد منها تمام الطبيعة.

وقاسه بعض الأعاظم بالوجوب الكفائي؛ حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بالطبيعة، والمسلمون كافّة مأمورون بإيجادها، لكن لو أتى بها واحد منهم كفى في الامتثال وسقط عن الآخرين، ولو تركها كلّهم فجميعهم يستحقّون العقاب، ولو أتى بها كلّ واحد منهم استحقّوا الثواب كذلك، مع أنّ الأمر واحد[٢].

---

١ ـ اُنظر الفصول الغرويّة : ٧١ ـ ٧٢.

٢ ـ نهاية الأُصول ١ : ٢١٢.

لكن لا يخفى ما في هذا القياس؛ للفرق الواضح بينهما، فإنّ المسلمين في الواجب الكفائي كلّهم مأمورون بإيجاد الطبيعة، لكن بنحو الكفاية، ولذا لو أتى بها كلّ واحد منهم استحقّوا الثواب، ولو تركوها جميعاً استحقّوا العقاب؛ لصدق الامتثال بالنسبة إلى كلّ واحد في الأوّل، ولصدق المخالفة كذلك في الثاني، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المأمور لو ترك الطبيعة رأساً، ولم يأتِ بفردٍ منها، لم يستحق إلّا عقوبة واحدة؛ لتركه الطبيعة المأمور بها، ولو أتى بجميع أفرادها لم يستحقّ إلّا مثوبة واحدة؛ للملازمة بين تعدّد الثواب والعقاب ووحدتهما في صورتي الموافقة والمخالفة، ولا يصحّ أن يقال: إنّ العقوبةَ على فرض ترك الإتيان بجميع أفراد الطبيعة واحدة، والمثوبةَ على فرض الإتيان بجميع أفرادها متعدّدة، بخلاف الواجب الكفائي، فإنّهما فيه أيضاً متلازمان، فلو أتى به الجميع تعدّدت المثوبة، ولو تركه كلّهم تعدّدت العقوبة؛ لما عرفت من الملازمة، فالقياس في غير محلّه.

الفصل العاشر

في الفور والتراخي

قال المحقّق الحائري﴿﴾ في باب المواسعة والمضايقة في كتاب صلاته في الاستدلال على المضايقة ما حاصله بتقريبٍ منّا: أنّ الأمر وإن لم يدلّ بدلالة لفظيّة على الفور، لكن يلزمه الفور؛ لأنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة في أنّ المعلول لا ينفكّ عن العلّة فيها، فيجب المسارعة إلى الإتيان بقضاء الفوائت[1].

لكن قد مرّ مراراً أنّ هذا الكلام منه ـ رحمه الله ـ غير صحيح، وأنّ قياس العلل الشرعيّة والأوامر الشرعيّة عليها في غير محلّه، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في تقريبه: هو أنّ هيئة الأمر موضوعة للإيجاب، فالإيجاب علّة للوجوب، فإذا أوجب بإطلاق الهيئة يلزمه حصول الوجوب؛ لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، بل هما واحد في الحقيقة، فإذا كان الإيجاب علّة للوجوب فلا يتخلّف المعلول عن علّته، هذا، ولكن الإيجاب متعلّق بالطبيعة، ويتصور في الأمر بالطبيعة ثلاث صور:

أحدها: تعلّقه بها بقيد الفوريّة.

وثانيها: كذلك بقيد التراخي.

وثالثها: تعلّقه بها بنحو الإطلاق.

وقد مرّ أنّ المادّة في صيغ الأمر موضوعة للطبيعة المطلقة، والهيئة موضوعة للإغراء والبعث نحوها، فليس في صيغة الأمر ما يدلّ على الفور أو التراخي، وليس فيها إلّا المادّة والهيئة، وشيء منها لا يدلّ على شيء منها ولو بالدلالة الالتزاميّة،

---

١ ـ كتاب الصلاة للمحقّق الحائري : ٥٧٣.

والفور والتراخي يفتقران إلى التقييد، فيمكن أن يريدها الآمر بنحو التخيير بين الفور والتراخي؛ أي مطلق الطلب.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ صيغة الأمر لا دلالة لها بنفسها لا على الفور ولا على التراخي، بل تدلّ على مطلق الطلب.

لكن قد يقال: إنّ الصيغة وإن لم تدلّ بنفسها على ذلك، ولكن قام الدليل من الخارج على أنّ الأوامر الشرعيّة أُريد بها الفور، كقوله تعالى: ﴿وَسارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُها السَّمواتُ وَالأَرْضُ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ﴾[٢] بتقريب: أنّ الفعل المأمور به من أسباب المغفرة ومن الخيرات، فيجب المسارعة إليه؛ لأنّ الأمر للوجوب[٣].

وفيه: أنّ الاستباق بمادّته إنّما يصدق إذا كان هناك فعل لو لم يتبادر إليه هو فعله غيره، وصار الأوّل محروماً عن المثوبة المترتّبة على فعله، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبابَ﴾[٤]، وهو إنّما يتحقّق في مثل الواجب الكفائي، فإنّه لو سبقه إليه غيره صار هو محروماً عن ثوابه، وحينئذٍ فلا يشمل مثل الصلاة والصوم وغيرهما من الواجبات العينيّة، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَسارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾ فهو أيضاً كذلك من جهة الهيئة؛ حيث إنّها من باب المفاعلة لا بمادّته فليس إلّا إرشاديّاً كما لا يخفى.

وأجاب عنه المحقّق العراقي ﰅ: بأنّ الاستدلال بهما لوجوب الفور لا يتمّ؛ لأنّه يلزم من وجوب السرعة والسبق إلى الخيرات وأسباب المغفرة عدم وجوبه.

توضيح ذلك: أنّ الاستباق إلى فعل الخيرات يقتضي بمفهومه وجود خيرات

---

١ ـ آل عمران (٣) : ١٣٣.

٢ ـ البقرة (٢) : ١٤٨.

٣ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٥١ ـ ٢٥٢.

٤ ـ يوسف (١٢) : ٢٥.

عديدة يتحقّق بفعل بعضٍ منها، وينتفي في البعض الآخر، ولا ريب أنّ البعض الذي لم يقع فيه الاستباق أيضاً من الخيرات، وعلى فرض وجوب الاستباق إلى الخيرات يلزم أن لا يكون البعض الذي لم يتحقّق فيه الاستباق من الخيرات؛ لمزاحمته مع الذي تحقّق فيه الاستباق، وإذا انتفى أن يكون هذا من الخيرات لزم عدم وجوب الاستباق في البعض الذي يتحقّق فيه الاستباق، وإذا انتفى الوجوب انتفت المزاحمة بين أفراد الواجب الموجبة لخروج بعضها عن حيِّز الوجوب، فيتعلّق بها الوجوب جميعاً، وبه يعود موضوع المسارعة.

وبالجملة: يلزم من وجوب الاستباق والمسارعة عدم وجوبهما[1].

وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كان الاستباق والمسارعة بالنسبة إلى أفراد الواجب، لكنّه ليس كذلك، فإنّ معناهما هو الأمر بالمسارعة وسبق الغير إلى فعل الخيرات وأسباب المغفرة بالنسبة إلى أشخاص المكلّفين؛ بحيث لو لم يبادر هو وبادر غيره إلى فعله صار هو محرُوماً عن الثواب المترتِّب عليه وآثاره، وذلك كما عرفت إنّما يتحقّق في الواجبات الكفائية، لا في أفراد الواجب كالصلاة والصوم ونحوهما.

وثانياً: أنّ ما ذكره ـ من استلزام الوجوب لعدمه ـ لا يستلزم خروج الخيرات عن كونها خيرات.

وثالثاً: لو سلّمنا ما ذكره، لكنّه إنّما يصحّ فيما لو كان المطلوب واحداً، وأمّا إذا تعدّد ـ كما إذا فرض للصلاة فردان أحدهما أفضل ـ فلا.

ورابعاً: قد عرفت أنّ التحقيق: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع لا الأفراد، وما ذكره إنّما يتمّ على الثاني لا الأوّل، فالحقّ في الجواب هو ما ذكرناه، مضافاً إلى أنّ مقتضى سياق الآيتين أنّهما للإرشاد والبعث إلى ما لا يستتبع مخالفته العقاب، مع أنّه لو دلّتا على الوجوب لزم تخصيص الأكثر؛ لخروج المستحبّات كلّها وكثير من

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٥٢.

الواجبات، وهو مستهجن.

ثمّ إنّه على القول بالفور هل المستفاد من الأمر لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً؛ بمعنى أنّه لو خالف الفور في الزمان الأوّل وجب في الزمان الثاني وهكذا، أو أنّ مفاده وجوب الفور في الزمان الأوّل، فلو خالف لم يجب الإتيان في الزمان الثاني؟

قد يقال بالأوّل[1]، لكنّه فاسد؛ لأنّ الفوريّة: إمّا مستفادة من نفس الأمر، أو من دليل خارج عنه، وشيء منهما لا يدلّ على ذلك:

أمّا على الأوّل: فلأنّ دليل القائلين بالفور هو أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة[2]، فعلى فرض تسليمه فمعنى عدم انفكاك المعلول عن علّته، هو لزوم فعل المأمور به فوراً، فإن لم يفعله كذلك، وتخلّف المعلول عن علّته، فوجوب فعله في الزمان الثاني لا وجه له؛ لأنّ الأمر لا يدلّ عليه لا بمادّته ولا بهيئته.

وعلى الثاني: فقد عرفت أنّه لو سلّم دلالة الآيتين على الفور، فلا دلالة لهما على وجوب الفعل في ثاني الحال لو ترك الفور؛ لا بمادّتهما ولا بهيئتهما، فأين الدلالة على ذلك؟!

---

١ ـ أُنظر هداية المسترشدين: ١٨٢.

٢ ـ كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٥٧٣.

الفصل الحادي عشر
في الإجــــزاء

وهذه المسألة من المسائل التي يترتّب عليها فوائد مهمّة خطيرة، وقبل الخوض في المطلب لابدّ من تقديم أُمور:

الأمر الأوّل

أنّهم اختلفوا في أنّها من المسائل العقليّة أو اللّفظيّة[1]، وعنونها بعضهم: بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا[2]؟

وبعضهم: بأنّ الأمر هل يدلّ على الإجزاء إذا أُتي بالمأمور به على وجهه أو لا[3]؟

وثالث: بأنّه إن عُنونِت المسألة بالأوّل فعقليّة، وإن عُنونِت بالثاني فلفظيّة[4].

فنقول: لا وجه للبحث في دلالة الهيئة عليه فقط؛ لما مرّ أنّها موضوعة لمجرّد الإغراء والبعث، ولا في المادّة فقط؛ لما مرّ من أنّها موضوعة لمجرّد الطبيعة لا بشرط، ولا مجموعهما، وكما أنّه لا دلالة للفظ الأمر على الفور ولا على التراخي ولا المرّة والتكرار، كذلك لا يدلّ شيء منها لفظاً على سقوط الأمر إذا فعل المكلّف المأمور به، وهل ترى أن يدلّ الأمر على ذلك المعنى المفصّل؟!

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٦٠ ـ ٢٦١.

٢ ـ وقاية الأذهان : ١٩٦، كفاية الأُصول : ١٠٤، أُنظر الفصول الغرويّة : ١١٦، ومعارج الأُصول : ٧٢، والذريعة إلى أُصول الشريعة ١ : ١٢١.

٣ ـ أُنظر المعتمد ١ : ٩٠.

٤ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٦٠ ـ ٢٦١.

والعجب من المحقّق العراقي مع ذهابه إلى أنّ المسألة لفظيّة[1] قال: إنّ اللّفظ يدلّ بالالتزام على ذلك[2]، فلابدّ أن يريد منه الدلالة الالتزامية البيّنة مثل دلالة طلوع الشمس على وجود النهار كي تندرج في الدلالات اللفظيّة، وهو كما ترى.

وأمّا عنوانها بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه... إلى آخره، فنقول ملاحظة هذا العنوان مع الأبحاث المذكورة في هذه المسألة وخلالها توجب تردّد النزاع بين أن يكون كُبرويّاً غير قابل للبحث عنه لوضوحه، وبين أن يكون صغرويّاً؛ وذلك لأنّه إن وقع البحث في أنّ كلّاً من الأمر الواقعي الأوّلي والواقعي الثانوي ـ أي الاضطراري والأمر الظاهري ـ والعمل على طبق الأمارات والأُصول هل يقتضي الإجزاء عن أمر نفسه؛ بمعنى سقوط أمر كلّ واحد منها بالعمل على طبق كلّ واحد؟ فالنزاع في الجميع كُبروي واضح غير قابل لوقوع البحث عنه والنزاع فيه بين الفحول، مع عدم وجود قائل بعدمه.

وإن كان البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي؛ بمعنى سقوطه وعدم وجوب الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عند رفع الاضطرار وانكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه؟ فهو وإن كان قابلاً لأن يقع فيه البحث بين الأعلام، لكنّه صُغروي؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ الأمر الاضطراري أو الظاهري هل يصحّح موضوع التكليف فيُجزي عن الواقع أو لا؟

وبعبارة أُخرى: مرجع البحث إلى أنّ الأوامر الظاهريّة أو الاضطراريّة هل هي حاكمة على الأدلّة الواقعية، أو لا، كما هو مقتضى حجّيّة الأمارات لأجل بناء العقلاء عليها، وهو التحقيق أيضاً؟

والظاهر أنّ عنوان البحث هو ما عنون به القدماء وهو أنّ الإتيان بالمأمور به

---

١ ـ نفس المصدر ١ : ٢٦١.

٢ ـ نفس المصدر ١ : ٢٦١ ـ ٢٦٢.

على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا؟[١] غاية الأمر أنّ بعض الأدلّة عليها عقلي، وبعضها لفظي ولا يحتاج إلى عنوان جامع بين العقلي واللّفظي؛ لأنّ الاختلاف في كيفيّة الاستدلال من حيث إنّ بعض الأدلّة عقلي، وبعضها لفظي، وبالنسبة إلى أنّ الإتيان بكلّ واحد منها مُجزٍ عن أمر نفسه، فالدليل عليه عقلي، وبالنسبة إلى إجزاء الأمر الظاهري أو الاضطراري عن الأمر الواقعي، فالدليل عليه لفظي، والاختلاف في كيفيّة الاستدلال لا ينافي شمول العنوان لكليهما.

الأمر الثاني

المراد بقولهم: «على وجهه» بناءً على ما عنون به القدماء[٢] هو الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه في الواقع؛ أي جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط الشرعيّة والعقليّة، لا لأجل دخول خصوص الشرائط العقليّة التي لا يمكن أخذها في متعلّق الأمر فقط، بل يعمّ جميع الشرائط الشرعيّة والعقليّة.

الأمر الثالث

ليس المراد بالاقتضاء في العنوان بمعنى العلّيّة التامّة أو أصل العلّيّة، كما صدر عن بعض المحقّقين[٣]؛ إذ لا تأثير وتأثّر في المقام.

توضيح ذلك: يحتاج إلى بيان الإرادة التكوينيّة؛ كي يتّضح الحال في الإرادة التشريعيّة، فنقول:

إذا أراد شخص إيجاد شيء كشرب الماء لرفع العطش، فأوجده وشرب، فعدم

---

١ ـ أُنظر معارج الأُصول : ٧٢، والذريعة إلى أُصول الشريعة ١ : ١٢١.

٢ ـ أُنظر عدّة الأُصول : ٨٣.

٣ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ١٠٥ ـ ١٠٦.

الإتيان به ثانياً لأجل أنّه لا داعي له إلى ذلك؛ لرفع العطش بـالأوّل، لا لأنّ فـعل الشرب علّة لعدم فعله ثانياً؛ لأنّ عليّة الشيء الوجودي للأمر العدمي غير معقول، والإرادة التشريعيّة أيضاً كذلك. فالإجزاء وعدم وجوب فعله ثانياً في المقام، إنّما هو لانتفاء أمد الإرادة، لا لأنّ فعله أوّلاً علّة لعدم طلبه وإرادته ثانياً.

الأمر الرابع

جعل الإجزاء هنا بمعناه اللّغوي ـ أي بمعنى الاكتفاء ـ غير صحيح مع القول بأنّ معنى الاقتضاء هو العلّيّة والتأثير، كما صنعه في «الكفاية»[1]؛ لأنّـه لا مـعنى لعـلّيّة الإتيان للاكتفاء به وتأثيره فيه، بل الأولى أن يعنون البـحث هكـذا: هـل الإتـيان بالمأمور به على وجهه مجزٍ أو لا؟ بإسقاط لفظ الاقتضاء، وعلى فرض ذكره فلابدّ من التصرّف في معنى الإجزاء.

الأمر الخامس

لا ارتباط بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار، ولا بينها وبـين مسـألة أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد:

أمّا الأوّل: فلأنّ مسألة المرّة والتكرار إنّما هي في دلالة اللّفظ الصادر من المولى، وأنّه هل يدلّ على المرّة أو التكرار لو فرض أنّه لفظي؟ أو أنّ العقل هل يدلّ على المرّة أو التكرار لو فرض أنّه عقلي؟ بخلاف ما نحن فيه، فـإنّ النزاع فـيه في أنّ الإتـيان بالمأمور به هل هو مُجزٍ عقلاً أو بالدلالة اللّفظيّة أو لا فلا ارتباط بينهما.

وأمّا الثاني: فهو أوضح؛ لأنّ البحث في هذه المسـألة ـ كما عرفت ـ في إجـزاء الإتيان بالمأمور به عن فعله ثانياً؛ أداءً في الوقت وقضاءً في خارجه، بخلاف مسألة أنّ

---

١ ـ نفس المصدر: ١٠٥ ـ ١٠٦.

القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد، فإنّ البحث فيه إنّما هو في أنّ المكلّف إذا لم يأتِ بالموقّت في وقته، فهل يدلّ الأمر الأوّل على وجوب قضائه في خارجه بنحو تعدّد المطلوب، أو لا، فالفرق واضح.

الأمر السادس

محطّ البحث فيما نحن فيه: هو ما إذا كان هناك طبيعة مأمور بها في وقت موسّع أو مضيّق ـ بالنسبة إلى القضاء فقط ـ مشروطة بشرط، كالصلاة المشروطة بالطهارة المائيّة؛ لقوله تعالى: ﴿**إذَا قُمْتُمْ إلَى الصّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾[1] الآية، وقال تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً**﴾[2]، وفرض أنّ المكلّف في أوّل وقته فاقد للماء، وفي آخره واجد له، وفرض تسويغ الشارع البدار له ولو مع العلم بوجدانه في آخر الوقت، أو فرض أنّه فاقد للماء في جميع الوقت، وواجد له في خارجه، فهل يُجزي فعل الأمر الاضطراري ـ أي الصلاة مع الطهارة الترابيّة ـ فلا يجب الأداء مع الطهارة المائيّة في الفرض الأوّل، والقضاء كذلك في الثاني، فيقتضي الإجزاء، أو لا؟ وكذلك لو صلّى مع استصحاب الطهارة من الخبث، أو عملاً بقاعدة الطهارة، فانكشف نجاسته في الوقت أو خارجه، فهل الإتيان بالأمر الظاهري مُجزٍ، فلا يجب الأداء والقضاء أو لا؟

وبالجملة: محطّ البحث هو ما إذا كان الأمر واحداً وكذلك المأمور، والاختلاف إنّما هو في الشرائط بحسب اختلاف الحالات.

إلّا أنّه يظهر من «الكفاية» وغيرها: أنّ محلّ البحث هو ما إذا تعدّد الأمر، وتعلّق أحدهما بالصلاة مع الطهارة المائيّة في حال الاختيار، وثانيهما تعلّق بها مع

---

١ ـ المائدة (٥) : ٦.

٢ ـ النساء (٤) : ٤٣، المائدة (٥) : ٦.

الطهارة الترابيّة حال الاضطرار، فيقال: الإتيان بالمأموربه الثاني هل هو مُجزٍ عن أمر نفسه، أو عن الأمر الأوّل، أو لا؟ وكذلك في الأمر الظاهري[١].

ووجهه ما ذكره في باب الاستصحاب: من أنّ الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام: منها ما لاتنالها يد الجعل مطلقاً؛ لا بالاستقلال ولا تبعاً، ومنها ما هي قابلة للجعل تبعاً لا استقلالاً، ومنها ما هي قابلة له استقلالاً، وأنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة من قبيل القسم الثاني[٢]، ومعناه أنّه إذا أراد الشارع جعل شيء جزءً لشيء أو شرطاً، فلابدّ من ملاحظة ذلك الشيء معه، ويأمر بالمجموع؛ ليصير جزءً، أو ملاحظته مقيّداً به؛ ليصير شرطاً، وهو المراد من الجعل التبعي، وإلّا فلا يمكن أن يأمر بطبيعة الصلاة أوّلاً، ثمّ يجعل الأجزاء والشرائط بجعلٍ مستقل، فالصلاة مع الطهارة المائيّة بالنسبة إلى واجد الماء مأمور بها بأمر مستقلّ، وهي مع الطهارة الترابيّة مأمور بها بأمر آخر مستقلّ.

وعلى ما ذكره يلزم أن يكون جميعُ الأدلّة التي ظاهرها أنّها في مقام جعل الجزئيّة والشرطيّة ـ مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[٣] أو (... بطهور)[٤] وقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسجِدِ الْحَرَامِ﴾[٥] أو ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً﴾[٦] ونحوها ـ إرشاديّة إلى ما هو جزء أو شرط واقعاً بالجعل التبعي.

والحاصل: أنّ محطّ البحث ـ لو خُلّي وطبعه ـ هو ما إذا كان الأمر واحداً متعلّقاً

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٠٨ .

٢ ـ أنظر كفاية الأُصول : ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

٣ ـ عوالي اللآلي ١ : ١٩٦ / ٢.

٤ ـ نفس المصدر ٢ : ٢٠٩ / ١٣١.

٥ ـ البقرة (٢) : ١٤٤.

٦ ـ النساء (٤) : ٤٣، المائدة (٥) : ٦.

بالطبيعة، مثل ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[١] ثمّ بيّن أنّها مشروطة لدى الاختيار بالقيام حال القراءة والطهارة المائيّة، وأنّه يكفي الطهارة الترابيّة عند فقد الماء، أو الجلوسُ حال القراءة عند الاضطرار، وفُرض أنّ المكلّف في بعض وقته فاقد للماء أو مضطرّ، وواجد له أومختار في آخر الوقت أو خارجه، وفُرض أنّ الشارع سوّغ له البِدار، فيقع البحث في أنّه هل هو مُجزٍ، ولا يجب الأداء والقضاء؟ فلابدّ من البحث عن كلّ واحد منها.

إذا عرفت هذه فنقول: هنا مقامات من البحث:

المقام الأوّل: إجزاء الاضطراري والظاهري عن نفسه

أنّ الإتيان بكلّ واحد من المأمور به بالأمر الاضطراري أو المأمور به بالأمر الظاهري على وجهه هل هو مجزىء عن أمر نفسه، ولا يجب التعبّد به ثانياً أو لا؟

وتوهّم عدم الإجزاء في هذه الصورة إنّما يُفرض فيما إذا لم يحصل غرض المولى بالأوّل، كما إذا أمر بإتيان الماء؛ ليشرب ويرتفع عطشه، فأُريق الماء، ولم يشرب منه، فيُتوهّم عدم سقوط التكليف ووجوب تحصيل الماء ثانياً.

لكنّه فاسد: لأنّ تحصيل غرض المولى غير واجب على المكلّف، والمفروض أنّه امتثل أمره بإتيان المأمور به. وأوضح من ذلك صورة حصول غرضه. فالعقل يحكم مستقلّاً بالإجزاء وعدم وجوب الإتيان به ثانياً، ولا فرق في ذلك بين المبنى الذي ذكرنا وبين ما اختاره في «الكفاية»[٢]، ولا إشكال في ذلك.

وإنّما الإشكال في أنّه هل يصحّ الامتثال بعد الامتثال ـ أي تبديله بامتثال آخر ـ أو لا؟

---

١ ـ الإسراء (١٧) : ٧٨.

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٠٨.

فأقول: في هذا المقام ثلاث صور:

إحداها: أن يكون الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض، كماإذا أمر المولى عبده بالقيام عند قدومه تعظيماً له، فقام عنده، فإنّ الغرض قد حصل به.

وثانيتها: ما لم يحصل الغرض، كما إذا أمر بإتيانِ الماء ولم يشرب بعد، فليس الامتثال فيه علّة تامّة لحصول الغرض.

وثالثتها: ما لم يعلم أنّه علّة تامّة له أو لا. قال في «الكفاية»: لا يبعد أن يقال بأنّه للعبد تبديل الامتثال والتعبّد به ثانياً بدلاً عن التعبّد به أوّلاً، وذلك فيما لو علم أنّ مجرّد امتثاله ليس علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به، كما إذا أتى بالماء ولم يشربه بعدُ... إلى أن قال: ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلّا لما وجب حدوثه... إلى أن قال: نعم إذا كان الإتيان علّة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه، فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون، فله إليه سبيل.

ويؤيّد ذلك ـ بل يدلّ عليه ـ ما ورد فيه الروايات: من إعادة من صلّى فرادى جماعةً، وأنّ الله يختار أحبّهما إليه[1][2] انتهى.

أقول: إذا علم العبد بأنّ للمولى غرضاً لو اطّلع عليه أمره بتحصيله، كما لو غرق ولده في البحر، فإنّه يعلم بأنّ غرض المولى تعلّق بانقاذه، لكنّه غير مطّلع على ذلك، فلا ريب في أنّ العقل يستقلّ بلزوم تحصيل هذا الغرض وإن لم يأمره به؛ من جهة عدم اطّلاعه عليه، وإذا فرض أنّه أمر بشيء ليس هو علّة تامّة لحصول غرضه، كما لو أمر بإحضار الماء، فأحضره، وأُريق ولم يشربه، ففي هذه الصورة حصل الامتثال، ولا يصحّ

---

١ ـ الكافي ٣ : ٣٧٩ / ١ و ٢ ، الفقيه ١ : ٢٥١ / ٤١ ـ ٤٢، وسائل الشيعة ٥ : ٤٥٥ ، كتاب الصلاة ، أبواب صلاة الجماعة ، الباب ٥٤ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٠٧ ـ ١٠٨.

عقابه لفعله المأمور به، فيسقط الأمر والإرادة، وليس أمرٌ بعده حتّى يجب امتثاله، لكن يمكن عقابه؛ لأجل أنّه يعلم بوجود غرض للمولى، ولم يحصُل بعدُ.

وحيئنذٍ: فوجوب تحصيل الغرض غير وجوب الامتثال وتحقّقه، والامتثال لا يكون إلّا واحداً، فلو أتى بالمأمور به ثانياً؛ لعدم حصول الغرض بامتثاله أوّلاً، أو لأنّه أحسن، فليس هو امتثالاً كي يقال بأنّه تبديل امتثال بامتثال آخر، بل هو تبديل الامتثال بتحصيل الغرض، فإنّ الامتثال تحقّق بالأوّل، وسقط الأمر به، وإن فُرض بقاء الغرض فما ذكره في «الكفاية»[1] خلط بين المقامين.

وأمّا ما ورد في الأخبار من إعادة الصلاة جماعة لو صلّى فرادى، كما في رواية الحلبي[2] وغيرها، فهو من قبيل ما ذكرنا، وإلّا فالأمر بالصلاة قد سقط بالإتيان بها أوّلاً فرادى، لكن يستحبّ فعلها جماعة لو اتّفقت؛ لأنّها أفضل، وإنّ الله يختار أحبّهما، كما في الخبر[3]

وقال المحقّق العراقي قدس سره في مقام بيان امتناع تبديل الامتثال بامتثال آخر ما ملخّصه: أنّ الفعل المتعلّق لأمر المولى قد يشتمل بنفسه على الغرض الداعي له إلى الأمر به، وقد لا يكون كذلك، بل هو مقدّمة لتحصيل غرضه الأصلي الداعي له إلى الأمر به، وهو على نحوين:

أحدهما: أن يكون فعل المكلّف مقدّمة للفعل المشتمل على الغرض الأصلي، مثل الوضوء وستر العورة للصلاة.

وثانيهما: ما هو مقدّمة لفعل المولى الذي أمره به، وفعل المولى: إمّا جوارحي، كشرب الماء فيما لو أمره بإحضار الماء ليشربه، أو جوانحي، كما في اختياره لإحدى

---

١ ـ تقدّم تخريجه.

٢ ـ وسائل الشيعة ٥ : ٤٥٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة، الباب ٥٤، الحديث ٨.

٣ ـ نفس المصدر.

الصلاتين في المُعادة جماعةً.

وحينئذٍ: فإن قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة، كان المـتّصف بالوجوب من فعل المكلّف هو الفعل الذي يُوصل المـولى إلى غرضه النفسي الأصـلي. والفـعل الآخـر ـ الذي أتى به ثانياً ـ امتثال لا يتّصف بالوجوب، وإن قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فعدم اتّصاف ما فعله ثانياً بالوجوب أوضح؛ لصدق الامتثال بالأوّل[1] انتهى.

وفيه: أنّ وجوب مطلق المقدّمة أو المقدّمة الموصلة لا ارتباط له بالمقام؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة نفسي لا غيري، ومقتضى ما ذكره هو أنّ جميع الأوامر المتعلّقة بالطبائع غيريّة، وفساده واضح.

المقام الثاني : إجزاء الاضطراري عن الواقع

الإتيان بالمأمور به الاضطراري مع جميع شرائطه وخـصوصيّاته الدخـيلة في المأمور به عقلاً وشرعاً، هل هو مُجزٍ عن الواقع أو لا؟

وفيه أيضاً جهتان من البحث: الأُولى بالنسبة إلى الإعادة في الوقت والثانية في القضاء في خارجه:

أمّا الجهة الأُولى: فقد عرفت أنّ محطّ البحث ـ على المختار ـ هو ما إذا كان أمر واحد متعلّق بالطبيعة كالأمر بالصلاة.

ثمّ بيّن أنّه يشترط فيها الطهارة المائيّة أو القيام حال القراءة في صورة وجدان الماء والقدرة على القيام، والطهارة الترابيّة عند فقدان الماء والجلوس حال القراءة عند تعذّر القيام، وفُرض أنّ المكلّف في أوّل وقته فاقد للماء أو عـاجز عـن القـيام، وأنّ الشـارع تعالى أيضاً سوّغ له البِدار في الصلاة أوّلَ الوقت ولو مع العلم بزوال العذر في آخر الوقت، وإلّا فلوفرض عدم تسويغ البدار له، وأنّ المسوّغ للمأمور به الاضطراري

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

هو العذر المستوعِب للوقت، فلا وقع للنزاع؛ لعدم الإشكال في عدم الإجزاء حينئذٍ.

ويظهر من ذلك: أنّ ما في تقريرات بحث المحقّق العراقيﷺ و «الكفاية» : من فرض الشكّ في تسويغ الشارع البدار في محطّ البحث[١]، في غير محلّه.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا إشكال في الإجزاء في الفرض المذكور؛ لأنّ المفروض أنّ المطلوب والمأمور به هو طبيعة الصلاة، لكن لها فردان: أحدهما هي مع الطهارة الترابيّة مع فقد الماء، وثانيهما الصلاة مع الطهارة المائيّة مع وجدان الماء، والمكلّف مخيّر عقلاً بينهما: أي بين الصلاة مع الطهارة الترابيّة أوّلَ الوقت أو الانتظار لآخر الوقت الواجد فيه الماء وفعل الصلاة مع الطهارة المائية، والإتيانُ بكلّ واحد من المصداقين كافٍ في الامتثال وسقوط التكليف، كما هو واضح، ولا وجه لوجوب الإعادة حينئذٍ.

هذا كلّه بالنسبة إلى الإعادة في الوقت.

وأمّا بالنسبة إلى القضاء خارج الوقت فكذلك، بل أولى من الأوّل، لكن لابدّ من فرض استيعاب العذر لتمام الوقت، أو عدم الإتيان به في الصورة الأُولى حين الوجدان، أو فرض أنّ الواجب مضيّق. هذا بناءً على ما اخترناه من محطّ البحث.

وأمّا بناءَ على ما يظهر من «الكفاية» من فرض تعدّد الأمر، فنقول: المطلوب والمأمور به إمّا واحد، أو متعدّد كالأمر:

أمّا على الأوّل: فمرجعه إلى ما اخترناه من محطّ البحث، ومقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء؛ لأنّه مختار في الإتيان بكلّ واحد من المصداقين عقلاً، وكلّ واحد منهما كافٍ في سقوط الأمر وحصول الامتثال.

وأمّا على الثاني: فقال في «الكفاية» ما حاصله: إنّ المصلحة في المأموربه الاضطراري إمّا كافية فيما هو المهمّ والغرض ووافية بتمام المصلحة، أو لا، بل يبقى منه شيء يمكن استيفاؤه، أو لا يمكن، وفيما يمكن استيفاؤه إمّا هو بمقدار يجب

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٢٦٨ ـ ٢٦٩، كفاية الأُصول : ١١٠.

تداركه، أو لا كذلك:

فإن كانت وافية بتمام الغرض والمصلحة فلا يـبقى مجـال للـتدارك؛ لا إعـادةَ ولا قضاءَ، وكذلك في صورة عدم إمكان تدارك الباقي من المصلحة، أو أمكن ولكن لا يجب تداركه[1] انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ ما ذكره إنّما هو في مقام الثبوت وعالم التصوّر، ولا فائدة للبحث عنه، بل نقول: إنّه لا ريب ولا إشكال في أنّه لا يجب على المسلمين إلّا صلاة واحدة بالطهارة المائيّة أو الترابيّة، وأنّ تعدّد الأمر بناءً على ما ذكره قدّس سرّه.

وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة الأدلّة، فلو فرض أنّ المستفاد منها مغايرة المأمور به بالأمر الاضطراري للمأمور به بالأمر الاختياري، فلا وجه لإجزاء الأوّل عن الثاني، فمقتضى القاعدة ـ حينئذٍ ـ عدم الإجزاء.

وأمّا فرض الشكّ في الإجزاء وعدمه: فإن اُريد به الشكّ في إطلاق دليل بدليّة الاضطراري أو في إطلاق دليل المبدل، فهو خارج عن مسألة الإجزاء.

وإن اُريد به الشكّ في تسويغ الشارع تعالى البدار بفعل المكلّف به الاضطراري بمجرّد التعذّر في أوّل الوقت، فهو أيضاً خارج عن مسألة الإجزاء، ومحلّ البحث فيه هو الفقه، وأمّا فيما نحن فيه فالمـفروض فيه إطلاق دليل بدليّة الاضطراري، وتسويغ الشارع البدار في فعل الاضطراري بمجرّد العذر في الجملة، ولكن لمّا تعرّضوا لفرض الشكّ في الإجزاء في المقام فنحن نقتفي آثارهم، فنقول:

لو شُكّ في الإجزاء وعدمه، فعلى المبنى الذي اخترناه، فـالشكّ فـيه مسـبَّب عن الشكّ في إطلاق دليل بدليّة البدل، أو في تسويغ البـدار، فـمقتضى الأصـل فـيه هو الاشتغال ووجوب إعادته عند ارتـفاع العـذر؛ لأنّـه شكّ في الإتـيان بمـصداق المأمور به اليقيني.

---

١ ـ كفاية الاُصول: ١٠٨.

وبعبارة أُخرى: يدور الأمر فيه بين التعيين والتخيير؛ لأنّه على فرض جواز البدار واقعاً فكلّ واحد من الاختياري والاضطراري مسقط للأمر، فهو مخيّر بينهما، وعلى فرض عدم جواز البدار كذلك، فالمسقط للأمر والمجزيء هو فعل المأمور به الاختياري متعيّناً، ومقتضى القاعدة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الاشتغال؛ لأنّه لا يعلم خروج العهدة عن التكليف القطعي بفعل الاضطراري. هذا بناءً على ما اخترنا من المبنى.

وأمّا على ما اختاره في «الكفاية» من أنّ الأمر والمأمور به متعدّدان[1]، فقضيّة القاعدة هي البراءة؛ لأنّ المفروض أنّه فاقد للماء أوّل الوقت وواجد له في آخره، وشَكَّ في أنّ فعل الاضطراري مُجزٍ أو لا؛ لأجل الشكّ في أنّ العذر المسوّغ للاضطراري، هو العذر المستوعِب بفقدانه الماء في جميع الوقت؛ كي لا يجزي، أو العذر في الجملة ولو في بعض الوقت؛ كي يجزي، فَفَعلَ التكليف الاضطراري في أوّل الوقت باحتمال وجود الأمر به؛ لما حُقِّق في محلّه: من أنّ احتماله كافٍ في الامتثال لو كان واقعاً، بل هو أولى من القطع بوجوده، وحينئذٍ فإذا ارتفع الاضطرار يشكّ في توجّه التكليف الاختياري إليه شكّاً بدويّاً؛ لاحتمال كفاية الاضطراري المأتي به، والأصل فيه البراءة.

لا يقال: مرجع الشكّ في هذا الفرض ـ أيضاً ـ إلى الشكّ في التعيين والتخيير؛ فإنّ الأمر دائر بين أن يكون المكلّف مخيّراً بين فعل التكليف الاختياري والاضطراري، وبين وجوب الانتظار وتعيّن فعل التكليف الاختياري؛ لأنّه إن كان الموضوع للتكليف الاضطراري هو العذر في الجملة فمقتضاه الأوّل، وإن كان هو العذر المستوعِب فالثاني، والأصل فيه هو الاشتغال[2].

لأنّه يقال: لا دليل على وجوب الانتظار إلى زمان رفع العذر، والمفروض أنّ

---

١ ـ تقدّم تخريجه.

٢ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١ : ٨٩.

هنا أمرين: تعلّق أحدهما بالتكليف الاضطراري، والآخر بالاختياري، والأوّل متوجّه إلى عنوان الفاقد للماء، والثاني إلى عنوان الواجد للماء، والمفروض أنّه فاقد للماء في أوّل الوقت، وواجد له في آخره، وشكّ في أنّ الموضوع هو العذر المستوعِب أو في الجملة؛ لأجل الإهمال في دليل البدل والمبدل والشكّ في تسويغ البدار، فَفعَلَ المكلَّفُ الاضطراريَّ باحتمال وجود الأمر، فمع رفع العذر في آخر الوقت يشكّ في تعلّق التكليف الابتدائي؛ لاحتمال إجزاء فعل الاضطراري؛ لأنّه حين فقد الماء كان قاطعاً بعدم التكليف الاختياري، ومقتضى الأصل فيه البراءة. هذا كلّه بالنسبة إلى الإعادة في الوقت.

وأمّا بالنسبة إلى القضاء خارج الوقت، كما لو فَقَدَ الماء أوّلَ الوقت، فأتى بالاضطراري، ولم يأتِ بالاختياري بعد ارتفاع العذر حتّى انقضى الوقت، فهل يسقط القضاء أو لا؟ الظاهر أنّه يسقط، سواء قلنا بأنّ الأمر والمأمور به واحد أو لا؛ لأنّ الموضوع لوجوب القضاء هو الفوت؛ لقوله عليه السلام: (من فاتتهُ فريضة فَلْيقضِها كما فاتت)[1]، ولاحتمال إتيانه بالمأمور به الواقعي في الوقت، ومعه لا يصدق الفوت، وأمّا استصحاب عدم الإتيان به في الوقت فهو لا يثبت الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء.

وهنا نكتة: وهي أنّ ما ذكرنا من جريان البراءة مبني على ما إذا قلنا بأنّ منجزيّة العلم الإجمالي إنّما هي فيما إذا عُلم إجمالاً بوجود تكليف فعلي مردّد بين هذا أو ذاك، كالعلم الإجمالي بنجاسة هذا الإناء أو ذاك، فيجب الاحتياط، لا فيما إذا علم بوجود تكليف: إمّا فعلاً، أو تكليفِ آخر بعد ساعة أو ساعتين مثلاً، كما فيما نحن فيه، فإنّ الفاقد للماء في أوّل الوقت وواجده في آخره، يعلم بأنّه إمّا مكلّف بالاضطراري

---

١ ـ ورد بهذا المضمون في وسائل الشيعة ٥ : ٣٥٩ ، كتاب الصلاة ، أبواب قضاء الصلوات ، الباب ٦ ، الحديث ١ .

فعلا، أو مكلّف بعد ساعة أو ساعتين بالاختياري، فلا يعلم بوجود تكليف فعلي يقيني. وكما في المسافرِ أوّلَ الوقت الحاضرِ في آخره، فإنّه يعلم في أوّل الوقت بأنّه إمّا مكلّف بالقصر فعلاً، وإمّا سيصير مكلّفاً بالتمام في آخر الوقت، فليس هنا تكليف فعلي يقيني. فإنّ ما ذكرنا من جريان البراءة فيه ـعلى ما اختاره في «الكفاية» على مبناه[1] ـمبنيٌّ على القول بمنجّزيّة العلم الإجمالي في الصورة الأُولى فقط دون الثانية، وأمّا إذا قلنا بها في الصورتين فمقتضى القاعدة الاشتغال؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى التعيين والتخيير والأصل فيه هو الاشتغال.

المقام الثالث : إجزاء الظاهري عن الواقع

هل الإتيان بالمأمور به الظاهري مُجزٍ عن الواقعي فيسقط، أو لا كالعمل بالأُصول والقواعد المجعولة للشاكّ؟

ولْيُعلمْ أنّ محطّ البحث هو ما إذا كان هناك أمرٌ متعلّق بمركّب ذي أجزاء وشرائط، وأمرٌ أيضاً بتصديق خبر زرارة، وفُرض أنّ زرارة ـمثلاًـ أخبر بأنّ السورة ـمثلاـ ليست واجبة، فصلّى بدونها، فانكشف الخلاف في الشبهة الحكميّة، أو أخبرت البيّنة: بأنّ القبلة هي هذه الجهة، فصلّى إليها، فانكشف الخلاف في الشبهة الموضوعيّة.

فنقول: أمّا الأمارات فحجّيّتها: إمّا على نحو السببيّة والموضوعيّة، أو الطريقيّة، والكشفُ عن الواقع: إمّا لأجل بناء العقلاء على ذلك وعدم ردع الشارع عنه، وإمّا للتعبّد به من الشارع تأسيساً.

فهنا وجوه ثلاثة:

أمّا الأوّل: ـأي السببيّة ـ فهو فاسد، كما بُيِّن في محلّه، ولا ينبغي التعرّض له.

وأمّا الثاني: وهو الطريقيّة لأجل بناء العقلاء مثل حجّيّة الظواهر، فلابدّ من

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١١٢.

تغيير عنوان البحث بأن يقال: إنّ الإتيان بما أمضاه الشارع ـالذي استقرّ بناء العقلاء عليه ـ هل هو مُجزٍ عن الواقع عند انكشاف الخلاف، فلا يجب إعادته، أو لا؟ فلابدّ من ملاحظة بناء العقلاء في الإجزاء ـأيضاًـ وعدمه، ولا ريب في أنّه ليس بناء العقلاء على الإجزاء فيه عند انكشاف الخلاف، بل يستأنفون العمل من رأسه.

وأمّا على **الثالث**: فلا إشكال ـأيضاًـ في عدم الإجزاء فيه؛ لأنّ مرجع البحث عن الإجزاء فيه، إلى البحث في أنّ الأوامر الظاهرية هل هي حاكمة على الأدلّة الأوّليّة، أو لا؟ كما لو جعل الشارع الطهارة من الخبث شرطاً في لباس المصلّي، وكذلك الاستقبال، وقامت الأمارة أو البيّنة على طهارته من الخبث، وأنّ القبلة هي هذه الجهة، فهو توسعة من الشارع للطهارة والقبلة، وأنّهما أعمّان من الواقعيّة والظاهريّة، لكن القول بالحكومة هنا فاسد؛ لأنّها مبنيّة على القول بالسببيّة وملازمة لها في الأمارات، والفرض أنّها من باب الطريقيّة، وبين طريقيّتها إلى الواقع وبين حكومتها على الأدلّة الأوّليّة تنافٍ ظاهر، فمع انكشاف الخلاف يجب الإتيان بالتكليف الواقعي، ولا يُجزي فعل المأمور به بالأمر الظاهري.

وأمّا الأُصول والقواعد الشرعيّة فهي ليس على وتيرة واحدة حتّى يُبحث عنها إجمالاً، بل لابدّ من التعرّض لكلّ واحد منها على حِدة، فنقول:

أمّا أصالة الطهارة وأصالة الحلّيّة: فلسانهما واحد، سواء كانتا في الشبهة الحكميّة، كما إذا لم يعلم حكم المائع الفلاني، وأنّه نجس أو لا، أو أنّ الحيوان الفلاني ممّا يُؤكل لحمه أو لا، فيحكم بمقتضاهما بالطهارة والحلّيّة، أم في الشبهة الموضوعيّة، كما لو تردّد مائع بين الماء والبول، أو وُجد لحمٌ، لم يُعلم أنّه ممّا يُؤكل لحمه أو غيره، فإنّ أصالتي الطهارة والحلّيّة جاريتان فيهما.

ثمّ إنّه ليس مفادهما جعل الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين؛ لاستلزامه التصويب، وليس حجّيّتهما جعل الطريقية إلى الواقع؛ فإنّ الشكّ غير قابل للطريقيّة إلى الواقع،

بل مفادهما جعل حكم ظاهري وظيفةَ للشاكّ فيهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب البعض إلى أنّه لو أمر المولى بالصلاة ـ مثلاً ـ وقال: إنّه يُشترط فيها الطهارة من الخبث، أو يُشترط في لباس المصلّي أن لا يكون من أجزاء ما لا يُؤكل لحمه، وشُكّ في طهارة ثوب ونجاسته، أو أنّه ممّا يُؤكل لحمه أو لا، شُبهةَ حكميّةَ أو موضوعيّةَ، فبنى المكلّف على طهارته، وأنّه ممّا يُؤكل لحمه بمقتضى القاعدتين، فصلّى به، ثمّ بانَ أنّه كان نجساً، أو ممّا لا يُؤكل، فلسانهما في نظر العرف لسان الحكومة، وأنّ القاعدتين ناظرتان إلى دليل شرطيّة الطهارة ـ مثلاً ـ وأنّ قوله: (كلّ شيء طاهر) ـ مثلاً ـ توسعة للشرط، وأنّه أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، وحينئذٍ فلا يجب الإعادة ولا القضاء عند انكشاف الخلاف، ولا إشكال فيه[١].

لكن أورد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ ما ذكر إنّما يصحّ ما دام كونه شاكّاً، وأمّا إذا ارتفع الشكّ، وقطع بأنّه كان نجساً ـ مثلاً ـ فلا[٢].

وفيه: أنّه ليس المراد أنّ الشكَّ عذرٌ والشاكَّ معذورٌ مادام الشكّ موجوداً؛ كي يقال: بأنّه إذا ارتفع العذر ارتفع المبني عليه، بل المراد أنّ الشارع حَكَمَ بترتيب آثار الطهارة والحلّيّة على المشكوك، ومن آثارها جواز الشروع في الصلاة معه وصحّتها، فليس هنا كشفٌ وتبيّنُ خلاف.

وثانيها: أنّه لا معنى للحكومة هنا؛ لعدم إمكان الحكم بالطهارة الظاهريّة والحكومة معاً دفعةً واحدةً[٣] بقوله عليه السلام: (**كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**)[٤].

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١١٠.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٣٠١.

٣ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١: ٢٤٩.

٤ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٥ / ١١٩ باب ١٢ في تطهير الثياب لكن فيه (كلّ شيء نظيف).

وفيه: أنّ الحكومة ليست من المجعولات الشرعيّة، بل هي منوطة بنظر العرف، فإن لم يكن بين دليلين تنافٍ عرفاً في نظر العقلاء، وأنّ أحدَهما ـ في نظرهم ـ ناظر إلى موضوع الآخر بتصرفٍ فيه توسعةً أو تضييقاً لدائرته، فهو معنى الحكومة، سواء كانا عامّين من وجه، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو ظاهراً وأظهر.

وثالثها: وهو العمدة ـ كما عن النائيني ـ وهو أنّه لابدّ في الحكومة أن يكون الدليلان ـ الحاكم والمحكوم ـ في عرض واحد، لا ما إذا كان أحدهما في طول الآخر، كما فيما نحن فيه، فإنّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي؛ لأنّه أُخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، فحينئذٍ لا يمكن حكومة دليله على دليل الحكم الواقعي[1].

الرابع: وهو العمدة أيضاً كما عن المحقّق العراقي: أنّه يلزم من حكومة قاعدة الطهارة والحلّيّة على الأدلّة والأوّليّة الواقعيّة فقه، جديد، فإنّه لو فرض ملاقاة شيء آخر لهذا المشكوك الذي هو نجس واقعاً، فمقتضى القاعدة ترتيب آثار الطهارة عليه ـ أيضاً ـ على الحكومة ولو مع تبيّن الخلاف، وهكذا يلزم المحذور المذكور[2].

والجواب عن هذين الوجهين: هو أنّ المراد بالحكومة هنا حكومة الدليل الظاهري على أدلّة شرطيّة الطهارة من الخبث في الصلاة ـ مثلاً ـ وهما في عرض واحد، لا على أدلّة أحكام النجاسات الواقعيّة، والإشكالان ناشئان عن الغفلة عن هذا؛ بتوهّم أنّ المراد هو الثاني، وحينئذٍ فهما في غير محلّهما.

ويمكن عدم الالتزام بالإجزاء في بعض الموارد في الفقه، كما إذا توضّأ بماء مشكوك الطهارة بمقتضى القاعدة، فبان كونه نجساً، فلابدّ من إعادة الوضوء والصلاة، ولكنّه بدليل خاصّ فلا يضرّ بما ذكرنا.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٥٠.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٣٠١.

وأمّا حديث الرفع[1]: ـ أي البراءة ـ فهي أيضاً كقاعدة الطهارة في الإجزاء.

توضيحه: أنّه لو فرض أنّ الشارع أمر بالصلاة التي لها أجزاء وشرائط. وشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته لها، فحكَمَ بعدمهما بحديث الرفع في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة؛ بناءً على شمول حديث الرفع لهما، فإن كان المراد من حديث الرفع، نفي جزئيّته أو شرطيّته واقعاً، فهو تصويب محال، أو مجمع على بطلانه.

أو أنّه طريق إلى الواقع فهو أيضاً خلاف سياق الحديث، فهو في مقام بيان وظيفة الشاكّ، فمفهومه: أنّ الشاكّ في جزئيّة السورة ـ مثلاً ـ يجوز له الصلاة بلا سورة، فهو حاكم على الأدلّة المتكفّلة لبيان الأجزاء والشرائط. فإذا انكشف وجوبها بعد الصلاة لا يجب إعادتها لا أداءً ولا قضاءً.

وأمّا الاستصحاب: فحجّيّته إمّا لبناء العقلاء عليه، وأنّ ما ثبت يدوم، وإمّا لجعل الشارع إيّاه طريقاً إلى الواقع، وحكمه بإدامة اليقين السابق في ظرف الشكّ، وإمّا لحكمه بترتيب آثار اليقين السابق في ظرف الشكّ تعبُّداً.

فعلى الأوّلين: فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء نظير الأمارات والطرق.

وعلى الثالث: فهو نظير قاعدة الطهارة في حكومته على الأدلّة.

والظاهر هو الأخير؛ لأنّه لم يُحرز بناء العقلاء عليه، وأنّ ما يتوهّم في بعض الموارد من بنائهم عليه، فهو لأجل وثوقهم ببقاء ما كان سابقاً عادةً ودوامه ـ لولا المانع ـ إلى ظرف الشكّ، ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة، فإنّه قد حكم الإمام عليه السلام في فرض الخفقة والخفقتين بالاستصحاب[2] مع أنّهم لا يحكمون بالبقاء فيه وفي الموارد التي قامت الأمارة على عدم البقاء، وكذا مع الظنّ بالخلاف في قوله:

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥ ، كتاب الجهاد ، أبواب جهاد النّفس وما يناسبه ، الباب ٥٦ ، الحديث ١ .

٢ ـ نفس المصدر ١ : ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

(فإنّي ظننتُ أنّه أصابه)[1]، وكذا حكمه بوجوب التطهير وعدم وجوب الإعادة، ولذا قال زرارة: (ولِمَ ذلك)؟ يعني سأله عن علّته؛ حيث إنّه كان على خلاف بنائهم.

وأمّا الثاني: ـ وهو جعله طريقاً إلى الواقع ـ فلأنّ اليقين طريق تامّ إلى متعلّقه، ولا معنى لطريقيّة الاستصحاب إلى متعلّقه، كما هو مقتضى الوجه الثاني.

فثبت أنّ الحقّ هو الوجه الثالث، وأنّ الأخبار الواردة في هذا الباب في مقام بيان جعل وظيفة الشاكّ المسبوق شكّه باليقين، وقضيّته الإجزاء؛ لحكومة الاستصحاب على دليل الشرطيّة، فإذا قال الشارع: «يشترط في الصلاة الطهارة من الحدث أو الخبث»، فشكّ المكلّف فيها مع اليقين بها سابقاً، فصلّى باستصحاب الطهارة، ثمّ انكشف بعد الصلاة عدم طهارته، فمقتضى القاعدة الإجزاء وعدم وجوب التدارك؛ لا إعادةً ولا قضاءً.

وأمّا قاعدتا التجاوز والفراغ: فهما في الحقيقة قاعدة واحدة، فحجّيّتهما: إمّا لبناء العقلاء عليهما، وإمّا لجعل الشارع لهما تعبّداً وتأسيساً:

وعلى الأوّل: فإمّا هي أمارة وطريق إلى الواقع عندهم، أو أنّها أصل عملي استقرّ بناؤهم عليه، مع عدم الطريقيّة لها إلى الواقع.

وعلى الثاني: فإمّا هي حكم تأسيسي من الشارع، وجعل الطريقيّة لها إلى الواقع من الشارع، والأماريّة لها على الواقع تعبّداً، أو أنّها أصل تعبّدي عملي، لا أماريّة لها أصلاً.

وعلى الأخير: إمّا هي أصل مُحرز مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى الفعل الذي يأتي به بعد ذلك، أو حكم حيثي بالنسبة إلى الفعل المأتي به، أو أنّها ليس أصلاً محرِزاً أصلاً.

فلابدّ من بيان مقتضى القاعدة بناءً على كلّ واحدة من هذه الصور، ثمّ بيان المختار منها، فنقول:

---

١ ـ نفس المصدر ٢ : ١٠٦١ ، كتاب الطهارة ، أبواب النجاسات ، الباب ٤١ ، الحديث ١ .

مقتضى حجيّتها لبناء العقلاء ـ سواء كان طريقاً أو أصلاً عمليّاً منهم ـ هو عدم الإجزاء، كالأمارات والاستصحاب ـ في وجهٍ ـ وكذا لو كانت تأسيساً من الشارع طريقاً؛ لأنّ الواقع في الجميع محفوظ لا يتغيّر عمّا هو عليه، فيجب موافقته.

وأمّا لو قلنا بأنّها أصل عملي من الشارع تعبّداً، لا أماريّة فيها أصلاً، فقضيّته الإجزاء مثل الاستصحاب على المختار.

وأمّا المختار من هذه الوجوه: فنقول أمّا بناءُ العقلاء عليها لطريقيّتها وأماريّتها إلى الواقع؛ لأجل أنّ المكلّف إذا كان بصدد امتثال فعل مركّب من أجزاء وشرائط، فيظنّ أنّه أتى به جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط غالباً، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، فلو شكّ بعد التجاوز عن محلّ جزء أو شرط فيه، أو بعد الفراغ من العمل، فالظنّ النوعي حاصل بأنّه قد أتى بجميع الأجزاء والشرائط، فهو فاسد؛ لأنّ وجودَ هذا البناء لهم واستقرار دأبهم عليه؛ بحيث يحتاج إلى الردع عنه، غيرُ ثابت، بل معلوم العدم، وليس مثل بنائهم على العمل بخبر الواحد؛ حيث إنّه طريق إلى الواقع عندهم، فلو فُرض عدم صدور الأخبار ـ في تلك القاعدة ـ عنهم عليهم السلام أترى في نفسك عدم الاعتناء بالشكّ لو صلّيت وشككتَ بعد الصلاة في أنّك كنت متطهّراً أو لا؟ حاشا وكلاّ.

وكذلك احتمال بناء العقلاء عليها لا لأجل الطريقيّة، بل لأجل أنّها أصل عملي عندهم استقرّ بناؤهم عليها، فهذه الاحتمالات كلّها مردودة.

وحينئذٍ: فلابدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في هذه القاعدة فنقول: التعبيرات في أخبارها مختلفة:

ففي بعضها: عبّر بقوله عليه السلام: (فأمضه)[1] بعد فرض الشكّ في الإتيان بجزء أو شرط بعد التجاوز عن محلّه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦ ، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل ، الباب ٢٣ ، الحديث ٣ .

وفي بعضها الآخر: (فشكُّك ليس بشيء وإنّما الشكُّ في شيء لم تُجْزهُ)[١].

وعُبّر في بعضها بكلتا العبارتين، وفي بعضها قوله: (قد ركعت)[٢] أو (قد ركع)[٣] بعد فرض الشكّ في الركوع بعد التجاوز عن محلّه، وفي بعضها قوله: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)[٤]، وفي بعضها: (هو حين الانصراف أقرب إلى الحقّ حين يشك)[٥]. كما في صحيحة حمّاد عند فرض الشكّ في الركعات بعد الانصراف عن الصلاة.

هذه هي عمدة التعبيرات في أخبارها، فنقول: أمّا التعبير بقوله: (فشكّك ليس بشيء)، وكذلك قوله عليه السلام: (قد ركعت) أو (قد ركع)، فهو ظاهر في التعبّديّة، لا الطريقية: لمنافاة هذا التعبير للطريقيّة، ومعناه عدم الشك تعبّداً لا واقعاً، وكذلك قوله عليه السلام: (فأمضه)، فإنّ معناه البناء على الوجود والإتيان به تعبّداً، وكذلك قوله عليه السلام: (قد ركعت) أو (قد ركع) فيفهم منه أن القاعدة أصل محرز وأمّا قوله عليه السلام في الموثّقة: (هو حين يتوضأ أذكر)، فقد يقال: إنّه ظاهر في الطريقيّة.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّه لابدّ حينئذٍ من حمل هذا التعبير على الكناية عن الجواب؛ لعدم ذكر الجواب فيها، وأنّه من باب إقامة العلّة مقام المعلول ـ أنّ غاية ما يمكن أن يقال: إنّ فيها إشعاراً إلى الطريقيّة، وليس أخبار القاعدة منحصرة فيها؛ لما عرفت من التعبيرات المختلفة فيها، الظاهرة في أنّ القاعدة أصل عملي مُحرِز حيثي، كما هو مفاد قوله عليه السلام: (فأمضه) وغيره، فإنّ المراد منه هو البناء على الوجود تعبّداً لا

---

١ ـ نفس المصدر ، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل ، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

٢ ـ نفس المصدر ٤ : ٩٣٦ ، كتاب الصلاة ، أبواب الركوع ، الباب ١٣ ، الحديث ٢ .

٣ ـ نفس المصدر ٤ : ٩٣٧ ، كتاب الصلاة ، أبواب الركوع ، الباب ١٣ ، الحديث ٦ .

٤ ـ نفس المصدر ١ : ٣٣١ ، كتاب الصلاة ، أبواب الوضوء ، الباب ٤٢ ، الحديث ٧ .

٥ ـ أُنظر نفس المصدر ٥ : ٣٤٣ ، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل ، الباب ٢٧ ، الحديث ٣ .

واقعاً، والتفصيل موكول إلى محلّه، فلا يمكن رفع اليد عن هـذه التـعبيرات والأخـذ بظاهر الموثّقة بل إشعارها فقط.

فتحصّل: أنّ مُقتضى القاعدة الإجزاء لو صلّى وشكّ بعد الفراغ أو بعد التجاوز عن محلّ جزء أو شرط فيها، وبنى على الإتيان بهـا بمـقتضى القـاعدة ثمّ انكشـف الإخلال بها في الوقت أو خارجه فلا يجب الإعادة أو القضاء.

تم الجزء الأوّل من هذا الكتاب
وصلّى اللّه على محمّد وآله
الطيبين الطاهرين

الفهرس

فهرس الموضوعات

المقدمة

المطلب الأوّل
في الأوامـــــر